

Université de Montréal

Autonomie et reconnaissance

par

Laurence Ricard

Département de philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en philosophie, option recherche

Juillet 2010

© Laurence Ricard, 2010

Université de Montréal
Faculté des Arts et Sciences

Ce mémoire intitulé :

Autonomie et reconnaissance

Présenté par :
Laurence Ricard

évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau, directeur de recherche
Michel Seymour, président-rapporteur
Peter Dietsch, membre du jury

Résumé

La notion d'autonomie personnelle joue un rôle central dans les théories politiques contemporaines et, plus spécifiquement, dans les théories de la justice. Or, dans le paradigme libéral dominant, elle est définie par une compréhension rationaliste de l'agent individuel. La présente étude défend la nécessité de redéfinir ce concept d'autonomie à la lumière des développements philosophiques et psychologiques qui ont complexifié notre compréhension de la subjectivité. L'emploi du concept d'autonomie relationnelle développé par certains auteurs féministes et par certains théoriciens de la reconnaissance semble pour ce faire prometteur. En passant par une critique du libéralisme politique rawlsien, cette étude cherche à montrer qu'une compréhension relationnelle de l'autonomie est nécessaire pour expliquer la motivation à la coopération sociale et pour redéfinir la justice et l'injustice de façon à ce qu'elles correspondent à l'expérience sociale vécue.

Mots-clés : Philosophie politique, psychologie morale, autonomie, autonomie relationnelle, reconnaissance, coopération sociale, justice

Abstract

The notion of personal autonomy plays a central role in contemporary political theories and especially in theories of justice. Generally speaking, the dominant liberal paradigm defines individual agency in a purely rationalistic manner. Against this tradition, the present study argues for the necessity of rethinking and redefining this rationalistic concept of autonomy in light of psychological and philosophical developments that have complicated our understanding of subjectivity. For this purpose, the concept of *relational* autonomy, developed by feminist authors and some theorists of recognition, is most promising. This study proceeds via a critique of Rawlsian political liberalism, and aims to show that a relational understanding of autonomy is necessary to explain motivations for social cooperation and to understand justice and injustice in a way that corresponds to lived social experience.

Keywords : Political philosophy, moral psychology, autonomy, relational autonomy, recognition, social cooperation, justice

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1	
Les critiques de la conception libérale de l'agent démocratique.....	9
1.1 La conception libérale du sujet.....	11
1.1.1 L'autonomie libérale : l'héritage kantien.....	12
1.1.2 L'individu rationnel et le contrat social	13
1.1.3 La priorité du juste sur le bien dans la Théorie de la justice	15
1.2 Les critiques de la conception libérale du sujet.....	21
1.2.1 Le moi social ou l'identité individuelle socialement constituée	22
1.2.2 La possibilité de la constitution sociale de l'agentivité individuelle.....	28
Chapitre 2	
Le libéralisme politique, l'autonomie personnelle et la motivation à la coopération sociale...	35
2.1 La critique du libéralisme rawlsien.....	36
2.1.1 Le contexte de la critique.....	38
2.1.2 Le constructivisme politique	39
2.1.3 La conception de la société et de la personne dans libéralisme politique.....	46
2.2 Les critiques possibles d'un concept rationaliste d'autonomie personnelle.....	50
2.2.1 Rawls : les conditions de l'autonomie rationnelle et la différence entre les deux types de rationalité	50
2.2.2 Les conceptions libérales non rawlsiennes de l'autonomie	57
Chapitre 3	
Vers une définition formelle de l'autonomie relationnelle : les raisons empiriques et philosophiques de l'adoption du concept.....	59
3.1 La construction dialogique du moi	61
3.2 L'apport de la recherche en psychologie : la neuroscience sur le rapport entre émotions et raison et la théorie de l'attachement.....	64
3.2.1 Neurosciences, émotions et cognition.....	65
3.2.2 La théorie de l'attachement	67
3.2.3 La raison différenciée	70
3.3 La théorie de la reconnaissance.....	72

Chapitre 4

Pourquoi l'autonomie relationnelle en philosophie politique ?	82
4.1 Idéalisation, abstraction et théorie idéale.....	83
4.2 Un concept d'autonomie relationnelle sans surdétermination: une impossibilité?.....	88
4.2.1 Le problème de la doctrine compréhensive.....	88
4.2.2 Une dénaturation du concept d'autonomie ?	95
4.3 Fonder la coopération sociale dans le rapport à soi-même.....	101
Conclusion.....	103
Bibliographie	107

À Jacinthe et Normand, votre humanisme m'inspire

Remerciements

Je dois d'abord remercier mon directeur, Christian Nadeau, pour m'avoir fait découvrir la philosophie politique contemporaine il y a quelques années et pour sa confiance en moi depuis. Je tiens aussi à remercier Yann Allard-Tremblay, pour nos nombreuses discussions enthousiasmantes et enrichissantes qui m'aident toujours à préciser ma pensée et qui ont tôt fait de me faire découvrir le vrai plaisir de la philosophie, soit l'échange des idées. Merci à Maud Gauthier-Chung et Geneviève Monette pour la relecture et les commentaires. Il me faut aussi remercier Christine Strachle, puisque son intérêt pour mon sujet de recherche m'a redonné un second souffle lors de ma période de rédaction.

J'ai eu la chance de bénéficier du soutien financier du Conseil de recherche en science humaine (CRSH) et du Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture (FQRSC), soutien que je n'aurai jamais pu avoir sans l'aide des professeurs Ryoa Chung et Christian Nadeau.

Enfin, je dois remercier ma famille, pour leur support indéfectible mais surtout pour la passion de la justice et du soin de l'autre qu'ils m'ont transmise. Merci aussi à mon conjoint pour le souffle nouveau qu'il a pu donner à mes idées, pour sa patience, ses encouragements, sa confiance en moi.

« Toute pensée, à proprement parler, s'élabore dans la solitude, est un dialogue entre moi et moi-même, mais ce dialogue de deux-en-un ne perd pas le contact avec le monde de mes semblables: ceux-ci sont en effet représentés dans le moi avec lequel je mène le dialogue de la pensée. Le problème de la solitude est que ce deux-en-un a besoin des autres pour redevenir un: l'un d'un individu immuable dont l'identité ne peut jamais être confondue avec celle de quelqu'un d'autre. »

– Hannah Arendt

Introduction

Le libéralisme autant que le libertarisme sont nés de la conviction acquise depuis le début de la modernité que les individus sont autonomes et qu'ils ont donc la capacité de faire des choix, de s'autodéterminer, de fixer leurs propres objectifs et de réfléchir de façon critique sur les normes sociales qui les encadrent. Avec les progrès de la démocratie, qui est devenue l'emblème politique des pays occidentaux, la notion d'autonomie individuelle est devenue un des piliers de la modernité. Ce faisant, elle est aussi devenue une des prémisses les plus importantes de la réflexion politique contemporaine. En effet, plusieurs considèrent à la suite de Kant que l'autonomie est la description la plus fondamentale et universelle de l'être humain et donc la façon la plus neutre de décrire l'agent individuel de manière à travailler avec un concept signifiant d'agent tout en laissant la place aux différentes conceptions compréhensives de l'individu. Chose certaine, étant donné la prédominance du libéralisme au sein des courants de philosophie politique, l'individu autonome est devenu une donnée centrale des théories de la justice. Toutefois, avec la deuxième vague de féminisme et la critique communautarienne déjà devenue classique, la façon libérale de concevoir la personne a été défiée sur plusieurs fronts. Ces critiques reposent principalement sur le décharnement de la conception de l'individu et l'aveuglement devant le fait que l'identité personnelle est en grande partie socialement construite.

Le débat entre libéraux et communautariens a occulté une dimension fondamentale de la question, c'est-à-dire le point commun entre les partisans des deux visions opposées : la plupart d'entre eux reconnaissent l'importance primordiale de l'émancipation individuelle et de l'autoréalisation et souhaitent harmoniser cet objectif avec une organisation sociale qui reconnaisse que tous possèdent ce même besoin et assure la répartition égale des moyens pour y parvenir. C'est suite au constat de l'importance de l'autonomie personnelle pour les courants critiques du libéralisme que la notion d'autonomie relationnelle est apparue, il y a seulement quelques années, d'abord dans le cadre des réflexions féministes¹. L'objectif de l'introduction de ce concept dans l'outillage de la philosophie politique est d'allier les préoccupations quant à la possibilité d'autodétermination individuelle et la conscience de l'impact des rapports sociaux sur les capacités individuelles et sur les opportunités de

¹ La première auteure à avoir utilisé ce terme pour ce concept est Jennifer Nedelsky dans J. Nedelsky, «Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities», *Yale Journal of Law and Feminism* 1, no. 7 (1989).

réalisation personnelle. On peut spontanément voir que ces deux caractérisations de l'individu qui sont devenues les éléments clés de la réflexion sur l'autonomie relationnelle relèvent de thèmes abordés depuis plusieurs années par les auteurs féministes. En effet, à travers les divers courants féministes, on a pu voir s'expliciter un souci de s'assurer que les personnes en situation d'infériorité culturellement déterminée puisse obtenir les mêmes moyens d'effectuer des choix autonomes que les personnes dans les classes dominantes (généralement des mâles blancs, selon les analyses féministes)². Toutefois, cette préoccupation n'aurait pas pu se transformer en recommandations positives sans une analyse du système social de domination qui a pu miner ces chances d'émancipation. Afin de montrer que les structures sociales influencent les individus jusqu'à leur propre conception d'eux-mêmes et, par conséquent, qu'elles modifient leur autonomie, une analyse du rapport entre relations sociales et rapport à soi-même s'impose. Bien qu'un tel type de réflexion ait été bien entamé du côté du féminisme, je considère qu'il mérite encore une attention particulière afin de lui donner une articulation qui puisse être entendue de la part des théoriciens de la justice.

La problématique que j'examinerai donc tout au long de ce mémoire visera donc la possibilité de l'emploi d'une notion relationnelle d'autonomie dans les théories politiques. Il me faudra donc tenter de faire la part entre deux positions concurrentes. D'une part, selon plusieurs critiques du libéralisme, la conception atomiste et surtout rationaliste de l'individu au fondement des théories de la justice libérales ne tient pas compte du fait que l'agent individuel est constitué par ses relations sociales. Cette position dépasse la critique communautarienne classique, puisqu'elle n'affirme pas uniquement que l'identité individuelle est constituée par les interactions sociales, mais bien que l'individu en tant qu'agent moral et politique est façonné par les relations interpersonnelles et sociales qu'il entretient avec son entourage et la société à laquelle il appartient. Cette thèse suppose que l'autonomie est d'abord relative à un rapport à soi-même, mais que ce rapport est constitué en très grande partie par la reconnaissance ou le regard des autres. D'autre part, le fait de caractériser les agents individuels comme étant autonomes joue un rôle fondamental dans l'élaboration des théories de la justice et dans la défense d'un régime démocratique. L'autonomie individuelle sert alors de contrepoids face au pouvoir de la majorité et à l'autorité des institutions. Par

² C'est entre autres ce que vise Iris Marion Young. Cf. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.

conséquent, certains auteurs³ pensent qu'il est nécessaire de s'en tenir à une conception procédurale et individualiste de l'autonomie. Deux questions se posent donc : d'abord, pourquoi serait-il nécessaire de modifier notre concept d'autonomie de manière à rendre compte de la dimension sociale et affective de l'agent ? Ensuite, est-il pensable d'élaborer un tel concept sans qu'il ne soit un paradoxe, c'est-à-dire sans qu'il surdétermine le contenu de l'autonomie ? Ces deux questions serviront de fil conducteur à notre réflexion.

Avant de s'engager dans l'exploration de la possibilité d'adopter un concept d'autonomie relationnelle comme prémisse à une théorie de la justice, il me faut d'abord expliciter ce que j'entends par autonomie. Il y a en effet de nombreuses significations du concept et sans d'abord faire un ménage pour bien comprendre à quels aspects de la question nous nous intéressons, nous risquons la confusion. Dans leur introduction à la collection d'essais sur l'autonomie qu'ils ont dirigée, Christman et Anderson effectuent plusieurs distinctions quant aux différentes acceptions du terme autonomie⁴. La première distinction est entre l'autonomie morale, l'autonomie au sens kantien du terme, et l'autonomie personnelle, soit la capacité d'effectuer des choix, de se fixer des objectifs, d'adopter et de réviser des valeurs, etc. La première forme réfère à la capacité à se soumettre à des principes moraux objectifs. Il s'agit d'une disposition essentiellement interne, c'est-à-dire d'un rapport de l'individu à lui-même. La deuxième acception est moralement neutre et de nature descriptive. Elle est aussi indépendante de l'autonomie morale, au sens où, selon certaines définitions, elle peut caractériser une personne qui ne répond pas à ses obligations morales. C'est face aux descriptions possibles ce dernier type d'autonomie que je souhaite engager une réflexion. Bien sûr, la ligne entre les différentes conceptions est mince et flexible. Nous verrons ainsi que la vision kantienne de l'autonomie a une incidence importante sur la façon dont les libéraux appréhendent l'autonomie personnelle. Toutefois, cette classification a le mérite de clarifier substantiellement les enjeux de ma problématique.

L'analyse que je mènerai portera donc sur un concept essentiellement descriptif de l'autonomie. Mais les questions normatives ne pourront pas être évitées pour autant. Dans

³ Je pense entre autres à John Christman. Cf. J. Christman, «Autonomie individuelle et moi social», in *Comment penser l'autonomie: entre compétences et dépendances*, sous la dir. de M. Jouan et S. Laugier, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

⁴ J. Christman et J. Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005, p. 2.

une catégorisation transversale par rapport à la précédente, Christman et Anderson apportent une nouvelle distinction entre l'autonomie de base et l'autonomie idéale⁵. La première représente certain niveau de gouvernement de soi-même nécessaire pour obtenir le statut d'agent moral ou de sujet politique. La deuxième va plus loin, en jouant le rôle d'une idée régulatrice sans toutefois être nécessaire (du moins, pour certains auteurs) à l'obtention des droits, de la responsabilité individuelle et autres statuts conférés par la reconnaissance de l'autonomie de base. L'autonomie relationnelle se situe à la frontière de ces deux types d'autonomie. Nous verrons que bien qu'elle se classe dans la seconde catégorie, elle a une influence profonde sur la façon dont on conçoit la première, puisqu'elle dépasse cette distinction. L'autonomie relationnelle remet en cause non la façon dont on caractérise les individus comme autonomes afin de leur conférer des droits, mais bien plutôt la façon dont on conçoit la façon dont l'individu est un agent. Elle est en ce sens un outil pour la théorie de l'action. Les auteurs qui s'intéressent à ce concept cherchent à mieux comprendre la psychologie morale des individus afin de créer des modèles de justice qui répondent de façon plus adéquate au besoin d'émancipation individuelle. Ce besoin est, selon eux, intimement lié à la façon dont l'individu vit ses relations interpersonnelles et sociales. Il s'agit donc de voir en quoi un concept descriptif et donc formel de l'autonomie a nécessairement une incidence sur le projet normatif pour lequel il sert d'outil théorique. En effet, une des prémisses sur laquelle je me fonde est l'affirmation de l'incidence des concepts descriptifs sur les théories normatives dont ils sont le fondement. Une grande partie de mon argument reposera donc sur la démonstration du fait que le concept descriptif minimal de l'autonomie qu'emploie les libéraux teinte l'ensemble de leur projet normatif. Ainsi, l'élagage des particularités empiriques de l'autonomie ne peut se faire sans se transformer en une idéalisation théorique qui risque d'éloigner la possibilité de faire concorder la théorie idéale et la théorie non idéale.

Le concept d'autonomie relationnelle étant relativement récent, il ne possède pas encore de déterminations claires, surtout au sein de la philosophie politique. Plusieurs auteurs en ont dessiné des ébauches, sans toutefois en arriver à un portrait satisfaisant. S'il a principalement été employé dans le contexte de la philosophie morale et de l'éthique, sa théorisation dans le cadre des réflexions sur la justice reste encore à développer⁶. Je souhaite

⁵ Ibid.

⁶ La plupart des essais sur l'autonomie relationnelle relèvent pour l'instant de la psychologie morale et de l'éthique appliquée (Cf. C. Mackenzie et N. Stoljar, *Relational autonomy : feminist perspectives on autonomy, agency, and*

donc démontrer la pertinence de ce concept pour la philosophie politique en général et pour les théories de la justice, en faisant valoir qu'en changeant notre compréhension de la psychologie morale de l'agent, il est possible d'arriver à une conception de la justice qui réponde mieux aux vulnérabilités humaines.

On me demandera pourquoi vouloir modifier le concept d'autonomie plutôt qu'un autre dans la recherche d'une voie vers un plus grand réalisme dans les théories de la justice. J'argumenterai que la complexité de ce concept, qui contient le grand paradoxe de la philosophie politique quant aux liens interpersonnels, soit le rapport entre compétences et dépendances, justifie ce choix. En effet, l'autonomie contient en elle-même la dualité de l'agent qui fait, d'une part, preuve de capacités de réflexion et d'action mais qui, d'autre part, a toujours besoin pour mettre en œuvre ces capacités dans un contexte interpersonnel et social qui le reconnaît comme apte à la réflexion et l'action autonome. Cette dualité, nœud du problème au sein du concept de l'autonomie, est une représentation du dilemme social entre intérêts particuliers et intérêts communs, au sens où l'individu a besoin, pour être autonome, d'être reconnu comme tel. La philosophie politique est toujours une tentative d'arrimer les particularités de l'individuel, la préservation de l'unicité de chaque être humain, de ce que l'on nomme à juste titre l'autonomie individuelle, d'une part, et les considérations morales que l'existence de l'autre éveille en nous, ce sens imprécis mais présent de la justice, de l'équité, d'autre part. Or, il me semble que l'on peut voir ce paradoxe à l'œuvre au sein même de la notion d'autonomie, puisque, telle que je la défends, la conception de l'autonomie la plus précise du point de vue empirique inclut ces deux volets : l'autodétermination, en premier lieu, mais aussi la constitution des possibilités de cette autodétermination par l'entourage social. Ce n'est qu'avec des relations sociales de reconnaissance mutuelle que l'individu peut poursuivre sa quête d'autonomie. Ce sont non seulement les repères qu'utilise l'individu pour penser qui sont socialement constitués, mais bien les conditions de sa capacité à penser.

En effet, et nous le verrons plus en détails dans le troisième chapitre, l'autonomie est une caractéristique individuelle, certes, mais elle se construit et s'exerce seulement selon des

the social self, New York, Oxford University Press, 1999.) Certains auteurs ont tenté de défendre la nécessité de son implémentation dans la philosophie politique, mais leurs travaux ne sont pour l'instant que des propositions qui nécessiteraient d'être élaborées (je pense entre autres aux travaux de Marina Oshana et de Axel Honneth).

balises très spécifiques formées par l'environnement externe. Les thèses externalistes sur l'autonomie sont confirmées non seulement par la rigueur de l'argumentation philosophique qui les sous-tend, mais aussi par une tradition centrale de la psychologie sociale. Fermer les yeux sur l'importance des relations interpersonnelles et sociales dans la formation des conditions nécessaires à l'autonomie revient à ignorer une partie importante de la structure des motivations humaines à l'action et donc, plus spécifiquement, des motivations à l'action dans le contexte social et politique. Si la conception de la personne sur laquelle se fonde une théorie de la justice ne rend pas compte des dépendances nécessaires entre êtres humains, la théorie qui en résulte ne peut pas prétendre pouvoir être appliquée de fait dans la réalité. En effet, l'arrimage entre théorie et pratique ne peut se faire que par une compréhension toujours plus approfondie des motivations diverses de l'individu.

Dire que l'autonomie des individus dépend de conditions extérieures contingentes n'est pas en soi une affirmation très controversée. Ce qui l'est plus, c'est de dire qu'il nous faut changer en conséquence le concept d'autonomie que nous utilisons afin de construire des théories de la justice. C'est donc la pertinence de modifier ce concept pour mieux répondre aux objectifs de la théorie politique qu'il me faudra défendre et je compte le faire d'abord en montrant les insuffisances du concept tel qu'il est généralement employé au sein de la tradition libérale. J'exposerai donc d'abord le débat au premier chapitre, en survolant la conception de la psychologie morale de l'agent dans les théories du contrat social et plus spécifiquement dans la *Théorie de la justice*. En voyant rapidement les problèmes posés par la psychologie de l'agent au sein de cet ouvrage, il nous sera plus facile de comprendre les critiques qui lui ont été opposées. Je souhaite donc montrer que la critique du sujet libéral a été menée à deux niveaux : le premier vise la constitution sociale de l'identité individuelle (le *moi*) et la deuxième vise la constitution sociale de l'agent individuel (le *je*). Nous verrons que si la critique du *moi* a été largement acceptée par les libéraux, celle du *je* pose plus de problèmes. Elle est aussi beaucoup plus récente. À l'issue de ce chapitre, nous devrions toutefois être capables de conclure que la critique du *je* n'est que la suite logique de celle du moi désincarné et qu'elle répond au problème le plus profond posé par la psychologie morale de l'agent chez Rawls, soit celui de la motivation à la coopération sociale.

Le deuxième chapitre reprendra donc la théorie rawlsienne, mais cette fois-ci dans sa version perfectionnée sous la forme du libéralisme politique. Puisque Rawls a écrit *Libéralisme*

politique en grande partie en réponse aux critiques communautariennes, il est nécessaire de comprendre en quoi sa prise en compte du moi socialement constitué n'est pas suffisant pour régler le problème qui se posait à la fin de la *Théorie de la justice* quant à la motivation à la coopération sociale, c'est-à-dire le problème de l'articulation entre le bien et le juste. Cette analyse de la conception rationaliste de l'individu au centre de *Libéralisme politique* nous servira de base pour comprendre les insuffisances générales d'un concept rationaliste de l'autonomie. En ce sens, l'analyse du libéralisme politique de Rawls n'est qu'une étude de cas sur l'emploi d'une notion atomiste de l'agent individuel. Face au constat des problèmes que pose la conception de la personne dans l'application de la théorie rawlsienne, la conclusion sera qu'il est nécessaire de repenser l'autonomie individuelle à l'aune d'une description plus proche de l'empirie.

C'est ce à quoi s'attardera le troisième chapitre, comme je l'ai mentionné plus haut, en déployant des arguments empiriques et philosophiques en faveur d'une conception relationnelle de l'autonomie. Je ferai donc appel à la psychologie pour montrer qu'il est largement reconnu dans ce domaine que, dans les faits, l'autonomie est d'abord une faculté qui se construit au fil du temps et qui évolue et, ensuite, qu'elle dépend de relations interpersonnelles et sociales constructives. Nous verrons aussi à travers ces études psychologiques que la rationalité au fondement des approches libérales de l'individu est elle-même profondément influencée par les rapports interpersonnels. Par conséquent, la façon dont les individus interagissent en société dépend de leur rapport aux autres. C'est ce que la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth défend, en montrant le lien de dépendance entre la qualité du rapport à soi-même essentiel à l'exercice de l'autonomie et de la délibération (à travers des notions de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi) et le rapport aux autres. C'est la reconnaissance, qui se joue sur plusieurs paliers différents, soit l'amour, les droits juridiques et l'estime sociale, qui assure ce rapport positif à soi-même.

Mais tout aussi convaincant que puisse être l'argument qui décrit l'autonomie comme empiriquement dépendante de relation, il ne justifie pas pour autant l'emploi du concept d'autonomie relationnelle au sein de la philosophie politique. Le quatrième chapitre tentera donc de répondre à des préoccupations légitimes que les philosophes libéraux ont quant à l'emploi possible d'une telle conception de la personne afin de montrer que l'utilisation d'un concept relationnel d'autonomie est non seulement souhaitable, mais réalisable. Ainsi, ce

chapitre montrera que l'autonomie relationnelle n'est pas nécessairement un concept perfectionniste et qu'elle ne mène pas inévitablement à une réification des identités, si l'on tente d'en élaborer une conception formelle.

Mon projet ici n'est donc pas d'élaborer une conception viable de l'autonomie relationnelle (ou de l'autonomie fondée sur la reconnaissance)⁷, puisque cette entreprise dépasserait les limites d'un mémoire. Mon objectif est plutôt de démontrer, dans un premier temps, qu'il est nécessaire de revoir notre conception libérale de l'autonomie à la lumière du rôle qu'elle joue dans les théories de la justice et, dans un deuxième temps, qu'il est possible d'élaborer un concept d'autonomie personnelle qui tienne compte de l'interdépendance des individus sans toutefois surdéterminer les caractéristiques de l'autonomie. Mon pari est celui de défendre la possibilité d'un concept formel d'autonomie, donc flexible et non rigide, qui tienne compte de la nature indéniablement interdépendante des êtres humains. Bien sûr, pour y arriver, il faut bousculer certaines des idées très répandues en philosophie politique contemporaine, ce qui ne peut se faire aisément. Il me faudra, entre autres, démontrer qu'une conception de la psychologie de l'agent démocratique est toujours déjà à l'œuvre dans les théories de la justice libérales et qu'il est donc possible de la remplacer par des notions psychologiques de base qui sont largement acceptées dans d'autres disciplines des sciences sociales (dont la psychologie sociale). Il faudra aussi remettre en cause la notion de reconnaissance des identités et les politiques qui en découlent pour éviter de rigidifier notre concept d'autonomie et, par conséquent, de réifier les identités des individus autonomes. À la fin de cet exercice, nous devrions en arriver à la conclusion qu'il est possible de penser une conception de l'agent qui rende compte du fait du pluralisme raisonnable et de l'interdépendance universelle des individus tout en nous aidant à résoudre les problèmes normatifs que pose la difficulté de la coopération sociale, même dans une société dite juste.

⁷ Axel Honneth propose un « *recognitional account of autonomy* » qu'il associe lui-même explicitement aux travaux féministes sur l'autonomie relationnelle (Cf. J. Anderson et A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», in *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, sous la dir. de J. Christman et J. Anderson, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005.).

Chapitre 1

Les critiques de la conception libérale de l'agent démocratique

Le libéralisme, comme approche en philosophie politique, est un courant bien sûr très diversifié, mais la principale caractéristique que partagent les approches libérales est leur conception de l'individu. En effet, en mettant l'accent sur l'égalité de l'espace de liberté de chacun et en s'engageant à défendre ceci comme une valeur fondamentale, le libéralisme fait reposer l'ensemble de son édifice théorique sur une description tacite mais spécifique de l'individu. L'agent libéral est autonome au sens où il est indépendant des autres pour effectuer ses choix. Il possède des valeurs et une culture, bien sûr, mais a la capacité de s'en extraire pour délibérer de façon rationnelle. Il poursuit des projets de vie qui lui sont propres, dont il a choisi le contenu et les paramètres avec esprit critique. Le libéralisme suppose que l'individu libéral pondère non seulement ses choix à la lumière de la raison, mais qu'il conçoit rationnellement le bien qu'il poursuit à travers ces décisions.

Le débat entre communautariens et libéraux a bousculé cette conception de l'individu. En critiquant la conception atomiste et désincarnée de l'individu, les communautariens (de pair avec les féministes, qui ont formulé des critiques similaires), ont remis en cause beaucoup d'éléments dans les théories de la justice⁸. Toutefois, le débat n'a pas encore été transcendé et, à mon avis, la raison en est que nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, attachés à cet idéal de l'individu qui s'autodétermine. Cette inclination est en fait un attachement à la notion d'autonomie individuelle. D'un bout à l'autre du spectre politique, cette valeur est au centre des préoccupations des philosophes politiques qui tentent d'arrimer la nécessaire coopération sociale avec la possibilité pour chaque individu de s'émanciper et de se réaliser. Les critiques du libéralisme n'en perdent pas pour autant leur pertinence, au contraire. Elles ouvrent peut-être plutôt la porte à la possibilité de penser autrement l'individu et son rapport à la société.

⁸ Mentionnons, parmi les critiques du moi les plus influentes, celles de Michael Sandel (M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.), de Charles Taylor (C. Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. par C. Melançon, 2e éd., Montréal, Boréal, 2003.), de Alasdair MacIntyre (A.C. MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981.) et de Carole Pateman (C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1988.).

Nous tenterons dans ce premier chapitre de voir en quoi consistent ces critiques de la conception libérale de l'impartialité et l'égalité selon le communautarisme, le féminisme et la théorie de la reconnaissance. Deux commentaires distincts méritent déjà d'être faits quant aux courants que je choisis pour mener mon analyse. D'abord, le choix de ces critiques spécifiques relève de la théorisation de la façon dont l'individu est agent. En effet, si d'autres courants ou approches ont proposé des modèles critiques du libéralisme, je crois que, contrairement à leurs semblables, ces trois-ci proposent une conception explicite de l'identité, des motivations et de l'action de l'individu. Puisque ce qui m'intéresse ici est d'analyser la structure de l'agent individuel, ces courants me paraissent les plus pertinents à évaluer. Ma deuxième remarque concerne le terme « reconnaissance », qui est particulièrement équivoque dans la littérature actuelle en philosophie politique et en éthique, malgré (ou peut-être à cause de) sa popularité. Bien que de nombreuses versions de cette théorie d'inspiration hégélienne aient été élaborées, nous nous intéresserons plus spécifiquement à la version que propose Axel Honneth et certains auteurs qui le suivent, comme Emmanuel Renault, parce que je considère particulièrement intéressante la portée générale de leur analyse de la dynamique de la reconnaissance. Mon hypothèse est que l'approche de Honneth semble la plus fertile pour repenser la façon dont les relations sociales peuvent constituer les individus. Nous verrons pourquoi dans les chapitres subséquents.

Quoi qu'il en soit, peu importe leurs différences, l'ensemble de ces courants critiques ébranle fortement les théories politiques qui se placent dans cette tradition en remettant en cause la conception de l'individu au cœur de la pensée libérale. Ce faisant, elles redessinent le portrait de l'agentivité⁹ individuelle, nous obligeant entre autres à revoir le concept d'autonomie qui sert à la fois de concept fondamental factuel et d'objectif normatif aux théories politiques contemporaines. En montrant que l'autonomie de l'individu doit être pensée autrement, les critiques du libéralisme font aussi la preuve que les arguments concernant la neutralité des institutions doivent aussi être réévalués. L'objectif poursuivi ici n'est pas de démontrer que l'impartialité visée par la neutralité n'est pas un but noble pour une théorie politique, mais bien plutôt de se diriger vers la possibilité de penser autrement le

⁹ Nous traduisons ainsi le terme anglais « agency » qui n'a pas d'équivalent en français, suivant la proposition de Marlène Jouan dans l'introduction au recueil de textes qu'elle a dirigé sur la psychologie morale et l'autonomie. Cf. M. Jouan, dir., *Psychologie morale: Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008, p. 13.

fondement de cette impartialité. En effet, pour montrer la désirabilité d'une modification de notre compréhension de l'autonomie individuelle, il est nécessaire de montrer qu'il est possible de fonder l'égal statut des individus sur autre chose que leur égale capacité à l'autonomie comprise en son sens étroit de rationalité. Afin d'amorcer notre parcours à travers les diverses critiques du sujet libéral, nous allons d'abord nous attarder à la conception libérale classique du sujet, pour ensuite nous concentrer sur les objections qui lui ont été soulevées.

1.1 La conception libérale du sujet

Cette section tentera d'établir, en premier lieu, qu'au sein de la tradition libérale, l'autonomie est généralement conçue en terme de rationalité, puisque celle-ci permet de fonder la notion d'égalité entre les individus. Ce présupposé, nous le verrons, est un héritage de la pensée de Kant et de sa conception du sujet transcendantal. En deuxième lieu, nous verrons que cette conception de l'individu autonome est non seulement inadéquate mais, de plus, elle pose problème pour l'élaboration d'une théorie de la justice qui soit applicable. Pour justifier cette seconde affirmation, il nous faudra donc d'abord voir plus en détail la conception libérale de l'impartialité. Bien que plusieurs auteurs libéraux et libertariens défendent des conceptions sensiblement différentes de la neutralité des institutions, je me contenterai ici de la décrire selon les principes de la théorie de la justice de John Rawls, car cette théorie représente une version particulièrement forte de l'application des deux principes vus plus haut¹⁰. Il sera ainsi possible de voir les problèmes internes à une théorie libérale découlant d'une vision atomiste des individus. Bien sûr, la pensée libérale évolue constamment et il s'en trouve aujourd'hui plusieurs pour défendre une conception procédurale de l'autonomie (soit typiquement libérale) tout en acceptant les critiques qui ont été faites au sujet libéral classique. Cependant, comme nous le verrons plus loin, accepter la critique communautarienne pousse les libéraux à revoir plusieurs pans de leur théorie.

¹⁰ Bien sûr, à la suite des critiques communautariennes que nous détaillerons plus bas est né le libéralisme politique rawlsien. Nous nous attarderons à cette version plus nuancée de la théorie rawlsienne au deuxième chapitre pour voir en quoi l'idéal d'impartialité basé sur la rationalité des individus, même lorsqu'il n'est appliqué qu'au champ spécifiquement politique (plutôt qu'élargi au domaine éthique), demeure irréconciliable avec une théorie complexifiée des motivations individuelles de l'action.

1.1.1 L'autonomie libérale : l'héritage kantien

La conception kantienne du sujet est à l'origine du déontologisme libéral au sein duquel Rawls, entre autres, s'inscrit. Il est nécessaire de faire un bref retour sur les origines de cette conception afin de comprendre à quelle notion de l'autonomie nous avons affaire lorsque nous parlons d'autonomie libérale. Bien que l'utilisation du concept ait évolué depuis Kant (nous parlons aujourd'hui d'autonomie au sens d'autodétermination et de liberté dans l'élaboration des projets de vie, alors que Kant se limitait à une utilisation morale du terme, l'accolant au principe de la volonté bonne), on peut encore percevoir clairement les traces du système de pensée kantien dans le libéralisme actuel. Pour les besoins de notre propos, il est ici particulièrement intéressant de pointer plus spécifiquement l'héritage du rationalisme de la morale kantienne dans la conception libérale du sujet. La dignité de l'être humain découle de sa capacité à l'autonomie, c'est-à-dire de son habileté à forger des lois morales et à s'y soumettre. « La moralité et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc ce qui seul possède de la dignité »¹¹. Ce premier versant du rationalisme kantien est fondateur d'un grand pan de la tradition libérale, puisqu'il affirme l'égale dignité de tous les individus raisonnables. Pour comprendre en quoi cette dignité nécessite un respect de l'autonomie morale individuelle, il faut voir que moralité et autonomie sont, chez Kant, indissociablement liés dans une relation de co-constitution : « Le principe de l'autonomie est donc de choisir toujours en sorte que les maximes de son choix soient conçues en même temps, dans le même acte de vouloir, comme loi universelle »¹². On reconnaîtra ici le célèbre principe d'universabilité kantien, au fondement même de la morale rationaliste. Parce que l'être humain peut se servir de sa raison pour diriger sa volonté et la transformer en volonté bonne, et parce que la raison est une faculté partagée par tous, la morale naît de la rationalité. On aura donc deviné que, dans une chaîne vertueuse, l'autonomie, en tant qu'actualisation des règles morales dictées par la volonté bonne, provient de la rationalité puisque c'est cette dernière qui dicte le principe d'universabilité. Elle est en fait le terme qui définit la transformation de la rationalité humaine en normativité.

On peut voir que l'idéal normatif rationaliste kantien est à l'œuvre dans la construction de théories politiques majeures, comme celle de Rawls. D'abord, dans le

¹¹ E. Kant, *Métaphysique des mœurs I : Fondation, Introduction*, trad. par A. Renaut, 2 tomes., t. 1, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 116.

¹² Ibid., pp. 123-124.

fondement qui est donné à l'égale dignité des individus : chez Rawls, la reconnaissance de l'existence de diverses conceptions raisonnables du bien (le « pluralisme raisonnable ») provient de ce rapport entre rationalité et dignité, c'est-à-dire que chacun est susceptible de soutenir une conception raisonnable du bien et que, par conséquent, il doit y avoir une certaine forme d'égalité de traitement envers chacun de ces individus et les conceptions qu'ils supportent¹³. Ensuite, dans la normativité donnée à la raison : tout se passe comme si la raison est, ou du moins peut être, la motivation première de l'action. Bien sûr, ni chez Kant, ni chez Rawls, rien n'est aussi tranché. Kant admet volontiers, dans son *Projet pour la paix perpétuelle* par exemple, que ce sont les passions qui ont écrit l'Histoire, et il s'en remet en grande partie à la Providence pour réconcilier les projets humains désirables parce que rationnels avec les penchants naturels plus vicieux des hommes. Rawls, de son côté, se trouve aux prises avec la nécessité de justifier, nous le verrons plus loin, l'enchevêtrement de la justice dans les conceptions particulières du bien, puisqu'il admet que l'adhésion rationnelle hypothétique à des principes de justice généraux est insuffisante pour garantir la stabilité de ce qu'il décrit comme une « société bien ordonnée ». Néanmoins, la rationalité est pour les deux penseurs le fondement et la légitimation des principes moraux, pour Kant, et des principes de justice, pour Rawls. Dans le premier cas, c'est elle qui dicte ce qu'est une volonté bonne et autonome. Dans le deuxième, c'est elle qui organise la société bien ordonnée. Dans les deux cas, ces dictats de la volonté rationnelle sont présentés comme des idéaux normatifs. Dans le cas de Rawls, le concept de contrat social tel qu'il le conçoit ne peut avoir ni forme ni effet sans supposer une supériorité de la raison dans les motivations de l'action individuelle. C'est du moins ce que je tenterai de montrer à l'instant.

1.1.2 L'individu rationnel et le contrat social

Bien qu'elles se présentent comme étant fondationnelles, les théories du contrat social reposent toutes sur une conception spécifique de l'individu et de son rapport à la société. On ne peut concevoir un pacte de fondation de l'État civil sans d'abord concevoir des individus capables à la fois de créer ce pacte et d'y adhérer en masse. Or, une capacité semble indispensable pour accomplir ces deux tâches et elle doit donc être supposée par les

¹³ On pourrait aussi soutenir une interprétation de Rawls selon laquelle ce n'est que la rationalité égale des individus qui motive l'égal traitement de leur conception du bien. Cette interprétation se passerait donc du concept de dignité. Le point central de mon argument reste cependant le même, c'est-à-dire que l'impartialité et l'égalité des droits repose sur le principe de l'égale rationalité.

théoriciens du contrat social chez l'ensemble des individus : la rationalité. Naturellement, comme Boucher et Kelly le montrent, la tradition du contrat social est loin d'être uniforme, puisque le contrat n'a pas nécessairement pour objet la même décision : « le choix peut être de créer la société, la société civile, le souverain, les règles de justice procédurale ou la moralité elle-même »¹⁴. Malgré tout, peu importe l'objet spécifique du contrat, une ressemblance nécessaire existe entre ces différentes versions du contrat social, puisqu'elles supposent toutes que les normes sociales émanent d'une entente rationnelle. Par exemple, selon différents types de théories du contrat, il sera possible d'accorder une rationalité uniquement minimale aux individus adhérant au pacte. Il n'en demeure pas moins que le contrat social est toujours conçu comme un acte rationnel : je conclus un pacte ou j'adhère aux conclusions d'un pacte avec les autres individus parce qu'il me semble raisonnable de le faire.

Il paraît bien naturel que la rationalité soit la caractéristique de l'être humain qui se retrouve au centre des théories politiques contemporaines, puisque la tradition philosophique a lié il y a déjà longtemps la faculté de raison des hommes – cette capacité qui fait leur spécificité en tant qu'espèce – à l'existence même de la politique¹⁵. Toutefois, la description de la rationalité individuelle que proposent les théoriciens du contrat social n'est pas neutre. Elle découle des conceptions modernes de la loi naturelle et repose ultimement sur une vision atomiste de la société. Je m'attarderai ici au contractualisme rawlsien, afin de centrer la discussion sur une version contemporaine majeure de la tradition du contrat social¹⁶. Afin de rendre justice à l'évolution de la pensée rawlsienne entre la *Théorie de la justice* et le *Libéralisme politique*, je m'intéresserai dans ce chapitre à la description du contrat social dans le cadre du premier ouvrage pour ensuite, au deuxième chapitre de ce mémoire, voir si les amendements faits dans le deuxième ouvrage sont suffisants pour répondre aux critiques qui lui ont été faites quant à la définition des agents individuels qui constituent la société bien ordonnée.

¹⁴ D. Boucher et P.J. Kelly, *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994, p. 2. « The choice may be to create society ; civil society ; a sovereign ; procedural rules of justice ; or morality itself. »

¹⁵ Pensons entre autres à la *Politique* d'Aristote.

¹⁶ Je choisis de m'en tenir à Rawls d'une part parce qu'il est très explicite quant au rationalisme de sa théorie et d'autre part en raison de son influence sur la pensée politique contemporaine. Cependant, à ma connaissance, les théoriciens contemporains du contrat social adhèrent tous à la même forme de rationalisme qui consiste à soutenir que les jugements rationnels sont à la source de la motivation à l'action. C'est entre autres le cas de Thomas Scanlon (Cf. T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1998.).

Le contrat social, chez Rawls, définit les termes de la coopération entre les individus d'une même société. Ce ne sont pas tant les résultats de la délibération menant au contrat lui-même qui m'intéressent ici (soit les deux principes fondamentaux de la théorie de la justice rawlsienne, l'égalité des droits et libertés et le principe de différence), mais bien la façon dont le contrat est conçu, le rôle qu'il joue dans la stabilité sociale et politique, et la conception de l'autonomie des personnes qu'il présuppose. C'est dans l'exposition des conditions de la position originelle et du voile d'ignorance que se trouve le cœur de la conception rawlsienne du contrat social. Celle-ci ne signifie pas la délibération effective et l'adhésion consciente de chacun des membres de la société à un pacte social prédéfini. Il s'agit plutôt d'une situation hypothétique où des représentants qui ignorent leur position dans la société définissent les principes de base d'une société juste. Le contrat est donc d'une part un moyen de conceptualiser le juste (le « *right* ») et, d'autre part, le motif qui justifie l'adhésion des individus aux normes sociales.

1.1.3 La priorité du juste sur le bien dans la Théorie de la justice

Le premier rôle du contrat, celui de définir le juste, est probablement à l'origine d'une grande partie de l'intérêt porté à Rawls, dans la mesure où le tour de force de la *Théorie de la justice* consiste précisément en sa conceptualisation forte et intuitive de la justice. Étant donné l'enquête que je compte mener sur le concept d'autonomie personnelle, une réflexion sur la deuxième fonction du contrat social apparaît potentiellement plus féconde puisque, selon cette fonction, le contrat agit comme motivation à l'action des individus et à leur participation à la vie sociale. En effet, le contrat serait inutile s'il n'induisait pas une normativité sociale qui motiverait les individus à agir selon ses termes. Rawls cherche donc, à travers la construction d'une notion de la justice à laquelle tous devraient adhérer rationnellement s'ils étaient dans les conditions hypothétiques de la position originelle, à donner aux normes sociales une force qui entraînerait les individus à la coopération sociale. En raison de la nature rationnelle du contrat lui-même, l'adhésion aux normes qui en résultent reposera nécessairement sur la capacité des individus à comprendre rationnellement les rouages du contrat. Bien sûr, Rawls est conscient, avant même la critique communautarienne, que les individus ne choisissent pas effectivement la très grande majorité

des normes de la société dans laquelle ils naissent et évoluent¹⁷. Son raisonnement repose plutôt sur l'hypothèse suivante : si l'on arrive à établir une société bien ordonnée qui repose sur des principes auxquels les individus adhéreraient dans l'abstrait, la coopération effective et l'adhésion aux normes devrait croître parce que la justice des institutions les inspireraient.

Aucune société humaine ne peut, bien sûr, être un système de coopération dans lequel les hommes s'engagent, au sens strict, volontairement ; chaque personne se trouve placée dès la naissance dans une position particulière, dans une société particulière, et la nature de cette position affecte matériellement ses perspectives de vie. Cependant, une société qui satisfait les principes de la justice comme équité se rapproche autant que possible d'un système de coopération basé sur la volonté, car elle satisfait les principes auxquels des personnes libres et égales donneraient leur accord dans des circonstances elles-mêmes équitables. En ce sens, ses membres sont des personnes autonomes et les obligations qu'elles reconnaissent leur sont imposées par elles-mêmes¹⁸.

Les membres de la société sont donc autonomes parce qu'ils ont la capacité rationnelle de comprendre les principes du système de coopération et qu'ils y adhèrent volontairement, précisément parce qu'ils reconnaissent ces normes comme rationnelles. On retrouve aussi le motif kantien dans cette définition de l'autonomie. En effet, dans ce passage, Rawls affirme que les individus de la société bien ordonnée sont libres et autonomes parce qu'ils agissent selon des principes auxquels ils devraient, toutes choses étant égales, adhérer rationnellement. Il s'agit d'une extension du principe kantien selon lequel l'individu autonome agit selon les règles dictées par la raison, donc des règles à la fois subjectives (parce que provenant de l'entendement de l'individu) et universelles, parce que la raison est universelle. Dans une version plus contemporaine de ce rationalisme, Rawls l'affirme sans ambages, « la théorie de la justice est une partie, peut-être même la plus importante, de la théorie du choix rationnel »¹⁹. Il y a donc une conception bien déterminée de la psychologie de l'être humain au cœur de la théorie du contrat rawlsienne. Rawls développe d'ailleurs sa psychologie morale aux chapitres 7 à 9 de la *Théorie de la justice*. Le chapitre 7 est consacré à la description du bien comme rationalité. Le bien comme rationalité est une façon de décrire les biens premiers comme rationnels et donc désirables pour tous, de manière à asseoir la

¹⁷ Cette nuance ne pourrait d'ailleurs pas exister le cas dans des théories qui élaborent les conditions d'un contrat social direct entre tous les membres de la société, et c'est précisément la raison pour laquelle il élabore un contrat hypothétique.

¹⁸ J. Rawls, *Théorie de la justice*, nouv. éd., Paris, Seuil, 1997, pp. 39-40, (§ 3).

¹⁹ Ibid., p. 43 (§ 3).

délibération des partenaires dans la position originelle sur une motivation rationnelle des individus. Cette description se fonde effectivement sur les principes de base de la théorie du choix rationnel, qui stipulent que les préférences orientent le calcul de maximisation des bénéfices et de minimisation des coûts que serait le processus décisionnel. Le bien doit être désirable rationnellement pour faire l'objet d'un choix rationnel²⁰. Ce que Rawls nomme la « théorie étroite du bien » sert donc à justifier les motivations des partenaires dans la position originelle, c'est-à-dire, « pour expliquer la préférence rationnelle pour les biens premiers et pour expliciter la notion de rationalité à la base du choix des principes dans la position originelle²¹ ». Nous verrons plus en détail dans le deuxième chapitre le rôle du bien dans la théorie de la justice comme équité et son rapport au juste. Puisque je cherche ici à comprendre la conception de l'agentivité à l'œuvre dans cette théorie, il m'importe toutefois de mentionner dès maintenant l'importance de la théorie des choix rationnels au sein de la pensée rawlsienne. Couplée avec une vision de l'autonomie d'héritage kantien, il est on ne peut plus clair que le rationalisme domine la conception du sujet de la *Théorie de la justice*.

Après avoir exposé sa théorie du bien au chapitre 7 et sa psychologie morale au chapitre 8 où il montre qu'un « sens de la justice » se développerait naturellement dans une société bien ordonnée, Rawls doit, au chapitre 9, démontrer la cohérence entre le bien et la justice. Pour ce faire, il décrit la justice comme étant un bien. Le besoin de cette justification naît de la dualité des perspectives idéales décrites par Rawls : d'une part, la position originelle et, d'autre part, la délibération rationnelle²². Le premier point de vue représente la perspective collective publique, où les conceptions particulières du bien des individus sont masquées. Le deuxième restaure la pluralité des conceptions du bien en idéalisant toutefois les principes rationnels par lesquels les individus effectuent des jugements. Dans une société bien ordonnée, les jugements provenant des deux perspectives coïncideraient. Comme Samuel Freeman l'exprime bien, la question fondamentale de ce dernier chapitre de la *Théorie de la justice* est la suivante : « est-il rationnel, pour les personnes membres d'une société bien ordonnée de justice comme équité, d'affirmer individuellement, du point de vue de la

²⁰ « Être un bon X pour K, nous dit Rawls, c'est avoir les propriétés qu'il est rationnel que K recherche dans un X, étant donné ses intérêts et ses objectifs. » Ibid., p. 449 (§ 63). Cette définition de la théorie étroite du bien rappelle clairement les principes fondamentaux du choix rationnel.

²¹ Ibid., p. 439 (§ 60).

²² Cette distinction est relevée par S. Freeman, « Congruence and the Good of Justice », in *The Cambridge Companion to Rawls*, sous la dir. de S. Freeman, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 284.

rationalité délibérative, les principes de justice auxquels ils adhéreraient rationnellement s'ils adoptaient la perspective publique de la justice ? ²³ » La question est fondamentale pour l'applicabilité de la théorie rawlsienne, puisqu'elle relève de la cohérence entre l'adhésion rationnelle à des principes abstraits lorsque les partenaires sont sous le voile d'ignorance et la motivation de l'action selon les conceptions rationnelles du bien. Pour le dire autrement, il faut déterminer si l'affirmation du pluralisme des conceptions du bien ne mine pas la possibilité que les individus adhèrent aux principes rationnels de justice (parce que, par exemple, ces derniers entreraient en contradiction avec leur conception rationnelle du bien).

Cet argument de la justice comme bien est central pour la stabilité de la société juste. Il s'agit de l'aveu de l'insuffisance de la compréhension rationnelle des principes de justice pour motiver les comportements individuels. En effet, ses prémisses remettent en cause le fait que seul le sens de la justice puisse agir comme stabilisateur social. La justice peut entrer en conflit avec d'autres motivations individuelles. Puisque Rawls s'appuie sur une théorie du choix rationnel, la motivation de l'action vient nécessairement de la conception rationnelle d'un bien. La conception de la justice comme équité doit donc faire partie du bien recherché par les individus pour remplir son rôle motivationnel. Et c'est l'objectif même d'une théorie du contrat social basée sur le choix rationnel que ce soient les considérations de justice qui poussent les individus à adhérer aux normes sociales décrites par le contrat hypothétique. Le contenu du contrat représente les normes sociales et sa forme, la justification des normes. Sous-jacent à cette conception de la justice comme bien se trouve l'idéal déontologique kantien selon lequel les individus doivent se réaliser en tant qu'êtres libres, égaux et moralement autonomes, explicitement nommé par Rawls :

En suivant l'interprétation kantienne de la théorie de la justice comme équité, nous pouvons dire que des personnes qui agissent selon ces principes agissent de manière autonome : elles agissent selon les principes qu'elles reconnaîtraient dans des conditions exprimant au mieux leur nature d'êtres rationnels, libres et égaux²⁴.

Beaucoup de problèmes naissent de cette affirmation, précisément parce qu'elle relève d'une doctrine morale complète. Si les principes de justice guidant une société bien ordonnée sont

²³ Ibid., p. 285. « Is it rational in a well-ordered society of justice as fairness for persons to affirm individually, from the point of view of deliberative rationality, the principles of justice they would rationally agree to when they take up the public perspective of justice ? »

²⁴ Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 559-560.

véritablement neutres, on voit mal comment une conception aussi restrictive et idéologiquement chargée de l'autonomie peut être compatible avec cette neutralité. Plus encore, la conception kantienne de l'autonomie mise de l'avant par Rawls semble tourner en rond : d'une part, est autonome qui reconnaît les principes rationnels de justice et, d'autre part, les principes de justice émanent de la réflexion d'individus autonomes. La seule façon de sauver cet argument est de considérer l'autonomie comme une caractéristique fondamentale et immuable de l'être humain. Toutefois, affirmer ceci revient à soutenir une doctrine métaphysique spécifique de l'essence de l'être humain et donc, à s'éloigner encore plus de l'idéal de neutralité recherché par Rawls.

Il s'agit en fait du problème des « circonstances subjectives de la justice » ou du « fait du pluralisme raisonnable », selon Samuel Freeman²⁵. En acceptant le fait du pluralisme raisonnable, on peut difficilement imposer une conception de la justice comme bien, puisque cela reviendrait à surdéterminer de prime abord les conceptions du bien dites raisonnables. Parlant des circonstances imposées par le fait du pluralisme raisonnable dans une société bien ordonnée, Freeman affirme :

Ces circonstances impliquent que, même si les individus peuvent s'entendre sur des principes de justice (comme l'assume l'idéal de la société bien ordonnée), dans une situation où les individus ont la liberté de penser, de conscience et d'association (comme le requièrent les principes libéraux), il est irréaliste de s'attendre à ce qu'ils s'entendent tous sur leurs croyances religieuses, philosophiques et éthiques. Il est donc tout aussi irréaliste d'espérer que les citoyens d'une société bien ordonnée s'entendront sur la nature intrinsèquement suprême et bonne de l'autonomie, ou même sur le bien intrinsèque de la justice²⁶.

C'est à partir de cette considération que la théorie de la justice comme équité commence à vaciller. Rawls, en introduction de *Libéralisme politique*, lorsqu'il décrit les différences de son ouvrage avec la *Théorie*, déclare que ces différences émergent de la volonté de corriger « un problème interne sérieux à la justice comme équité, notamment du fait que la description de

²⁵ Freeman, «Congruence and the Good of Justice», p. 304.

²⁶ Ibid. « These circumstances imply that, while individuals might agree on principles of justice (as the idea of a well-ordered society assumes), under conditions where individuals have freedom of thought, conscience, and association (as liberal principles require), it is unrealistic to expect that they will ever all agree in their religious, philosophical, or ethical beliefs. It is then unrealistic to expect that citizens in a well-ordered society will all agree on the supreme intrinsic good of autonomy, or even the intrinsic good of justice. »

la stabilité dans la partie III de la *Théorie* n'est pas consistante avec l'entière du projet²⁷ ». Rawls est donc conscient, à la suite des critiques qui lui ont été faites après la parution de la *Théorie*, que cette troisième partie est le maillon faible de sa théorie. Nous verrons au deuxième chapitre qu'il n'a peut-être pas réussi à donner une réponse satisfaisante au problème de la définition de l'autonomie. Mais il faut d'abord voir quelles sont les principales critiques qui lui ont été faites suite à la *Théorie*. Nous pourrions donc voir au cours des prochains chapitres lesquelles de ces critiques survivent au changement incarné par *Libéralisme politique* et quels éléments proposés par ces dernières peuvent permettre de repenser la notion d'autonomie.

Au final, il faut simplement voir que la conception de la justice comme équité ne peut pas être neutre, mais doit être intégrée à leur conception du bien pour que les individus l'adoptent, afin d'en assurer l'applicabilité et la stabilité. L'élément central de l'argument pour l'impartialité et la suprématie d'une conception de la justice provient donc, d'abord et avant tout, de la psychologie morale de l'agent, c'est-à-dire du besoin d'intégrer la justice à une conception du bien pour s'assurer de la stabilité de la société bien ordonnée à travers les comportements justes des individus qui la composent.

Pour la suite de notre argument, ce qui doit être retenu de ces commentaires sur la psychologie des agents dans la *Théorie de la justice* est que l'individu décrit par Rawls est caractérisé, en tant que citoyen actif, presque uniquement par sa rationalité, les autres dimensions de la psychologie de l'agent demeurant secondaires quant à l'influence réelle qu'ils ont sur le comportement individuel. Bien que Rawls passe un chapitre complet à nous exposer une psychologie morale subtile, la motivation des actes individuels n'est, au final, due qu'à une conception subjective mais rationnelle du bien. On voit ainsi mal comment les individus peuvent agir selon les principes de justice sans que ceux-ci fassent partie de leur conception du bien, dans la mesure où l'on désire une société bien ordonnée. Comme nous l'avons vu en introduction de ce chapitre, cette rationalité individuelle fonde chez Rawls la neutralité de l'État, puisqu'en reconnaissant l'égale capacité de chacun à formuler une conception rationnelle du bien, on établit les bases d'un traitement égal de chaque individu et des projets de vie qu'il poursuit. Cependant, en acceptant le fait du pluralisme raisonnable et

²⁷ J. Rawls, *Political Liberalism*, nouvelle édition, New York, Columbia University Press, 1996, pp. xvii-xviii. (Traduction de l'auteur) : « ... a serious problem internal to justice as fairness, namely from the fact that the account of stability in part III of *Theory* is not consistent with the view as a whole. »

en reconnaissant que le pouvoir motivationnel de la raison est insuffisant s'il n'est pas intégré à une conception du bien, il devient difficile d'assurer la stabilité de la conception commune et publique de la justice. En effet, si, tel que nous l'avons vu plus haut, la motivation individuelle provient de la conception du bien, s'assurer que les individus agissent selon une conception de la justice commune devient un problème complexe. Nous y reviendrons au deuxième chapitre pour évaluer la tentative de Rawls dans *Libéralisme politique* de contourner ce problème.

Les présupposés de psychologie morale au fondement des théories du contrat social varient, au même titre que les problèmes qu'ils posent. Si certains justifient l'adhésion au contrat par la peur ou par les intérêts égoïstes plutôt que par la raison, ils demeurent cependant tous problématiques dans la mesure où ils posent les relations sociales comme étant ultérieures à l'individu. Tout se passe comme si l'individu pouvait prendre des décisions et donc, faire preuve d'une certaine autonomie, avant de devenir un être social, ou indépendamment de l'influence de la société. En fait, les théories du contrat semblent supposer que l'individu *décide* de sa condition d'être social. Bien sûr, les théoriciens plus modernes du contrat sont généralement plus conscient du caractère toujours déjà social de l'être humain. Une théorie du contrat comme celle de Rawls reconnaît le caractère social de l'homme qui naît toujours au sein d'un groupe. Elle suppose toutefois tacitement que, normalement, à l'âge adulte, une certaine conscience de la provenance humaine des règles et normes de la société (et donc, de leur faillibilité) apparaît. Adhérer à cette hypothèse d'une conscience individuelle de notre condition d'être sociaux nous permettrait de penser qu'en un certain sens, nous devrions pouvoir consentir aux règles qui organisent la vie sociale. Mais, comme nous allons le voir, d'après plusieurs courants critiques du libéralisme tels que les communautariens, féministes et les théoriciens de la reconnaissance, la ligne de démarcation entre le pouvoir individuel et l'influence sociale est mince et floue. Je vais donc examiner leur conception du rapport entre l'identité personnelle et la société, de manière à voir quelles alternatives ont été présentées dans les dernières décennies pour repenser le sujet autrement qu'avec les lunettes kantiennes de Rawls.

1.2 Les critiques de la conception libérale du sujet

Deux volets des critiques du sujet libéral peuvent être distingués. La critique commune qu'ils soutiennent est l'oubli de l'interdépendance des personnes et de la nature

sociale de l'identité individuelle dans le libéralisme contemporain. Le premier volet de cette critique est le moins controversé : les auteurs libéraux l'ont pour la plupart accepté, comme Rawls qui lui a répondu par la redéfinition de sa théorie dans *Libéralisme politique*. Il s'agit de l'affirmation du « moi social » en opposition au « moi désincarné ». Les critiques qui m'intéressent ici défendent une conception de l'identité individuelle constituée par la société. Je détaillerai sous peu les racines et ramifications de ce premier postulat. Le deuxième volet de la critique a fait naître des réactions beaucoup plus mitigées, puisqu'il cherche à remettre en cause notre compréhension non seulement du contenu de l'identité personnelle, mais de la structure même de l'agent individuel. C'est à l'analyse de cette deuxième partie de la critique que je me consacrerai dans les prochains chapitres. Elle suppose que l'interdépendance sociale joue un rôle non seulement dans la construction de l'identité personnelle, mais aussi dans les possibilités d'action et d'autonomie de l'individu. Puisque ce deuxième pan de la critique présuppose l'acceptation du premier, il sera nécessaire de voir d'abord en quoi le *moi*, l'identité individuelle, peut être socialement constitué. J'examinerai comment s'effectue le raisonnement qui mène à cette conclusion pour trois grands courants, soit le communautarisme, le féminisme et la théorie de la reconnaissance, suite à quoi, dans la dernière partie de ce chapitre, nous revisiterons ces trois mêmes familles pour voir en quoi elles considèrent que cette identité socialement construite structure non seulement la conception du bien des agents mais aussi leur façon même d'agir et de prendre des décisions. Nous nous demanderons donc comment les relations interpersonnelles sont constitutives, dans un premier temps, du *moi* (de l'identité individuelle) et, dans un deuxième temps, du *je* (de la psychologie de l'agent démocratique). La première hypothèse étant moins controversée que la deuxième, j'ouvrirai ainsi la porte à l'argumentaire qui testera la deuxième hypothèse, qui est en fait la ligne conductrice de la réflexion engagée dans ce mémoire.

1.2.1 Le moi social ou l'identité individuelle socialement constituée

D'une certaine manière, le problème des conditions de possibilité de l'autonomie morale et de son lien avec l'autonomie politique fait partie du vaste dialogue entre les libéraux et les communautariens. L'étiquette communautarienne est cependant rarement revendiquée par ceux qui la portent et l'étendue des positions qui y sont rattachées est grande. Afin de distinguer différentes réponses à la question spécifique de l'agentivité

individuelle, j'entendrai ici par communautarisme les critiques du libéralisme qui ont mené principalement aux traditions du multiculturalisme ou à une revalorisation du rôle des communautés particulières dans les théories politiques. L'affirmation de base de l'ensemble des critiques communautariennes, mais aussi féministes et des théoriciens de la reconnaissance, est sensiblement toujours la même : il y a un préjugé rationaliste quant à la nature humaine au sein de la conception libérale du contrat et des conceptions de la justice qui en découlent. Je vais m'intéresser dans cette partie aux alternatives proposées quant à la description de la psychologie morale des individus, en commençant par l'analyse des prises de position par rapport à la constitution de l'identité individuelle.

Pour les libéraux, l'individu doit pouvoir être à la fois sujet et objet de son expérience. Michael Sandel, dans sa critique dite communautarienne, décrit ainsi les conditions de possibilité de la priorité du juste sur le bien :

Pour que la justice soit première, certaines choses sur nous doivent être vraies. Nous devons être un certain type de créatures, reliées aux circonstances humaines d'une certaine façon. En particulier, nous devons toujours demeurer à une certaine distance de nos circonstances. Bien sûr nous restons conditionnés, mais une partie de nous doit toujours être antérieure à toute condition. C'est seulement de cette façon que nous pouvons nous voir à la fois comme sujets et comme objets de l'expérience, comme agents, et non seulement comme instruments des fins que nous poursuivons²⁸.

Sandel nous prépare ici à l'exposition de la critique communautarienne classique, celle du « moi désincarné ». L'individu libéral doit, pour être à la fois sa propre fin et le sujet de son expérience, prendre une certaine distance par rapport aux conditions de son existence. C'est précisément le geste effectué par le voile d'ignorance rawlsien. Le communautarisme nous fait cependant remettre en question la possibilité de prendre ce pas de recul. C'est ignorer la nature toujours déjà sociale de l'être humain que de supposer qu'une personne puisse être capable de jugements indépendants du contexte dans lequel elle se trouve, même si ce n'est que dans une situation hypothétique, à des fins de conceptualisation. Car la raison humaine

²⁸ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 10-11. « For justice to be primary, certain things must be true of us. We must be creatures of a certain kind, related to human circumstance in a certain way. In particular, we must stand to our circumstance always at a certain distance, conditioned to be sure, but part of us always antecedent to any conditions. Only in this way can we view ourselves as subjects as well as objects of experience, as agents and not just instruments of the purposes we pursue. »

n'est pas une substance volatile pure, mais s'incarne dans le vécu. C'est ici qu'entre en jeu la question de l'identité sociale du moi.

Comme Sandel l'affirme dans la citation plus haut, le déontologisme libéral auquel Rawls adhère suppose que l'individu soit capable de prendre une certaine distance envers lui-même pour considérer son moi comme la fin des actions de son *je*. Ce n'est pas tant la distinction entre le moi et le je qui est remise en question par le communautarisme, mais l'indépendance de chacun d'entre eux face aux contingences de toutes sortes. Selon le libéralisme, ces deux volets du sujet sont à considérer en eux-mêmes, indépendamment des rapports qu'ils entretiennent avec le monde extérieur. Le moi et le je sont tous deux (au moins en partie dans le cas du moi) des produits de la rationalité et leur valeur découle de cette rationalité qui les constituent. Pour les libéraux, le moi représente la rationalité finale, l'intériorisation d'une conception rationnelle du bien, tandis que le je représente une rationalité instrumentale qui permet d'agir conformément au moi. Naturellement, les libéraux concèdent généralement une part de contingences empiriques dans la constitution du moi, mais ils ne reconnaissent généralement pas cette contingence comme étant le cœur de l'individualité. Au contraire, ce qui donne la dignité de personne à un moi est précisément la nature rationnelle de sa conception du bien, et cette rationalité est indépendante du contexte social dans lequel elle se déploie. Pour toute une tradition de pensée libérale, dont celle du contrat social, il est donc possible d'imaginer le point de vue rationnel individuel hors de toute autre considération. C'est exactement ce que le contrat social hypothétique suppose : la possibilité de conceptualiser une rationalité individuelle déchargée de toutes les contingences qui la bousculent au quotidien.

Toutefois, si l'on considère les développements de la philosophie du langage, chez Wittgenstein entre autres, on ne peut qu'être sceptique quant à la possibilité pour les individus de penser rationnellement hors de concepts socialement construits. C'est l'argument que fait valoir Charles Taylor dans le deuxième chapitre des *Sources du moi*, où il décline les raisons pour lesquelles on ne peut considérer le moi comme un objet d'étude scientifique²⁹. Prenant au sérieux les arguments wittgensteiniens contre la possibilité d'un

²⁹ Axel Honneth fait aussi valoir l'argument venant de la philosophie du langage pour décrire la remise en question de la notion d'autonomie. Honneth paire toutefois cette notion avec celle, psychanalytique, de l'inconscient. Dans les deux cas, des forces extérieures semblent déposséder l'individu de son autonomie au

soliloque, Taylor affirme pour sa part que le moi est intrinsèquement dialogique. Il ne peut y avoir d'identité individuelle propre que dans le rapport à l'autre. La question de l'identité, le « qui suis-je ? », ne peut avoir une réponse que par la différenciation ou l'identification à d'autres moi et aux caractéristiques qui les décrivent. La raison en est que notre nature même de personne passe par le langage et que, étant donné la nature sociale de celui-ci, notre compréhension de nous-mêmes dépend aussi de cette société. Ce lien indéfectible entre l'identité du moi et son environnement, Taylor l'exprime ainsi : « Un moi n'existe qu'à l'intérieur de ce que j'appelle “ des réseaux d'interlocutions ”³⁰ ». C'est le langage que l'on a appris de notre entourage qui nous permet de nous situer dans le monde. C'est aussi la tradition et le contexte social qui nous permettent de nous émanciper, même de contester les valeurs traditionnelles, puisqu'on ne se définit toujours en définitive que par les outils qui nous ont été fournis. Cette thèse est en fait le cœur de l'argument qu'il défend tout au long de son ouvrage, en opposition aux conceptions contemporaines de l'individualité plus largement acceptées. Nous le voyons déjà, la conception dialogique de l'identité personnelle mène à une beaucoup plus grande place de la communauté dans la constitution de la psychologie de l'individu. Elle répète en outre l'affirmation du pluralisme raisonnable, sans toutefois mener (nous le verrons plus tard) à la réponse de la neutralité institutionnelle.

Le courant féministe en philosophie politique a aussi contribué à repenser les fondements de l'identité personnelle à partir du cadre social dans lequel évoluent les individus. À travers les éthiques du *care*, entre autres, le féminisme remet en cause l'élaboration de théories politiques qui ne tiennent pas compte de l'influence sociale sur l'identité personnelle et qui font fi de l'incarnation physique de l'identité³¹. Les éthiques du *care* telles que décrites par Virginia Held se fondent sur des grands principes qui, chacun à leur manière, rejettent la conception libérale du moi désincarné. Held fait ressortir cinq grands axes qui traversent cette approche malgré la diversité qui la caractérise³². Le premier est l'équilibre entre dépendance et responsabilité, qui suppose une moralité propre à l'interdépendance naturelle entre les individus. Cette interdépendance est généralement

sens kantien. Cf. A. Honneth, « L'autonomie décentrée », in *Psychologie morale: Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, sous la dir. de M. Jouan, Paris, Vrin, 2008a, pp. 347-348.

³⁰ Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, p. 57.

³¹ Une critique particulièrement forte de l'impartialité libérale fondée entre autres sur une évaluation des conséquences de l'oubli du corps dans la théorisation de la justice nous provient de Iris Marion Young. Cf. Young, *Justice and the Politics of Difference*.

³² V. Held, *The Ethics of Care : Personal, Political, and Global*, New York, Oxford University Press, 2006, pp.10-13.

représentée par l'importance de la figure maternelle et la nécessité d'une activité de prise de soin pour permettre aux enfants de devenir des adultes équilibrés. Un deuxième axe est la revalorisation du rôle des émotions dans l'évaluation morale, c'est-à-dire de leur offrir une place de choix dans la description de l'expérience morale, sans toutefois réduire l'éthique ou la morale aux émotions qui peuvent leur être associées. En ce sens, et c'est le troisième axe, les éthiques du *care* refusent l'abstraction préalable à l'évaluation morale que prône, par exemple, le déontologisme. Le raisonnement moral doit être mis en contexte, ce qui permet de tenir compte des relations personnelles, des attachements particuliers, etc. Ainsi, comme dans la plupart des courants féministes, la distinction entre public et privé est aussi remise en question. Ce quatrième axe découle naturellement des précédents, puisque l'étanchéité de la sphère publique par rapport à la sphère privée peut être justifiée par la possibilité pour les individus de s'abstraire de leurs conditions et attachements spécifiques pour s'intégrer au raisonnement moral propre à la vie publique. Le cinquième axe décrit par Held est, me semble-t-il, le produit du cumul des positions précédentes. Held soutient que les éthiques du *care* se fondent sur une conception de la personne spécifique : « les éthiques du *care*, par contraste [aux libéraux], voient de façon caractéristique les personnes comme étant en relation et en interdépendance, autant sur le plan moral que sur le plan épistémologique³³ ». Tout comme la critique communautarienne et, plus précisément, comme la description de Taylor du moi dialogique, les éthiques du *care* se basent d'abord et avant tout sur l'affirmation de l'importance des relations dans la constitution de l'identité personnelle. En effet, puisqu'elle est fondée sur le *care* comme caractéristique intrinsèque à la nature humaine, cette approche suppose que les communautés sont des réseaux de dépendances mutuelles et qu'il est impossible de penser l'identité individuelle sans tenir compte de ces réseaux qui la constituent.

Enfin, les théories de la reconnaissance et peut-être plus particulièrement la pensée de Axel Honneth rejoignent le féminisme et le communautarisme dans leur critique du moi désincarné libéral. À partir d'une relecture de Hegel, Honneth formule une théorie de la reconnaissance qui se veut un nouveau cadre d'analyse des dynamiques sociétales. Comme son nom l'indique, cette théorie vise à comprendre les relations interpersonnelles et sociales par le terme de la reconnaissance mutuelle. Honneth actualise la pensée éthique hégélienne

³³ Ibid., p. 13. « The ethics of care, in contrast, characteristically sees persons as relational and interdependent, morally and epistemologically. »

en la dépouillant de ses présupposés métaphysiques et en la reconnectant avec l'empirisme par le biais des travaux de chercheurs en psychologie sociale, plus particulièrement en se fondant sur les travaux de G. H. Mead. Pour Honneth, trois paliers de reconnaissance représentent les idéaux d'un équilibre individuel et social. Les interactions sociales, dont les conflits, peuvent selon lui être caractérisées par une lutte pour la reconnaissance, que ce soit au niveau de l'amour (la reconnaissance dans la sphère intime), des droits (la reconnaissance juridique) ou de l'estime sociale (la reconnaissance sociale à proprement parler). Le vocabulaire de la reconnaissance souligne d'emblée la nature toujours déjà sociale de l'être humain. La première partie de l'ouvrage de Honneth *La lutte pour la reconnaissance* aborde la différence entre la pensée éthique et politique de Hegel face à la tradition du contractualisme. L'idée est semblable à celle que l'on a vue dans les deux courants précédents, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose comme une situation précontractuelle qui change toute la donne dans l'interprétation des théories du contrat. Dans le cas de l'interprétation hégélienne, les relations sociales précontractuelles sont représentées par une lutte, non pas de tous contre tous, mais des individus vers la communauté pour la reconnaissance de leur particularité. L'intuition hégélienne à la base de l'idée de reconnaissance est que l'accomplissement de la liberté ne peut passer que par une « totalité éthique », un ensemble de mœurs ou de coutumes (représenté par le concept de « *Sitte* »), qui permettent l'actualisation d'une liberté positive à travers la vie publique. La liberté individuelle dépend donc du bien-être éthique collectif : « ni les lois prescrites par l'État, ni les convictions morales des sujets isolés, mais seulement des attitudes qui sont adoptées de façon intersubjective peuvent fournir une base solide pour l'exercice de cette liberté étendue.³⁴ » Par l'adoption du concept de reconnaissance, Hegel et à sa suite Honneth affirment que les individus sont toujours déjà dans des relations sociales de reconnaissance mutuelle élémentaire, ce que Hegel nomme la « vie éthique naturelle ». Si la reconnaissance suppose des interactions sociales premières et précontractuelles, elle suppose aussi la formation sociale de l'identité, en ce sens que l'individu est défini en grande partie par la reconnaissance des autres. Ce qui fait la force des théories de la reconnaissance par rapport aux autres courants critiques est peut-être justement qu'elles mettent l'accent sur la place de la société et des *autres* dans la formation de

³⁴ A. Honneth, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. par J. Anderson, Cambridge, Mass., Polity Press, 1995, p. 13. « ... neither laws prescribed by the state nor the moral convictions of isolated subjects but only attitudes that are actually acted out intersubjectively can provide a sound basis for the exercise of that extended freedom. »

l'identité personnelle de manière à la rendre indispensable, mais tout en préservant la particularité naturelle de l'individu. Se fondant sur la dialectique hégélienne qui n'est au final toujours qu'une médiation constante entre le particulier et l'universel, elle s'attaque directement à la structure des rapports entre individu et communauté.

Ces diverses critiques du moi libéral proposent toutes une vision irréductiblement sociale de l'identité individuelle et font de cette caractéristique l'élément de départ des théories politiques qu'elles développent. Selon la façon dont elles repensent les motivations, besoins et actions de l'agent, elles donnent ainsi lieu à des propositions théoriques assez différentes, comme nous le verrons sous peu. C'est donc dans leur approche de l'agentivité qu'elles se distinguent le plus les uns des autres. En effet, à partir du moment où elles tirent des implications de l'affirmation du moi social, elles prennent des directions diverses, du multiculturalisme à la déconstruction des identités spécifiques. Nous allons jeter un coup d'œil aux chemins empruntés par les trois grands courants de façon à déterminer lequel nous permet de penser l'autonomie individuelle dans le cadre d'une théorie politique démocratique de façon à tenir compte à la fois du rôle de la société dans la formation de l'identité tout en reconnaissant la nécessité pour une théorie de la démocratie d'établir un certain critère universel qui fonde l'égalité entre les individus.

1.2.2 La possibilité de la constitution sociale de l'agentivité individuelle

Nous avons donc vu plus haut que l'identité du *moi* peut se distinguer de la formation du *je*, bien que les deux soient imbriqués. Le communautarisme, le féminisme et les théories de la reconnaissance considèrent toutefois les implications de l'affirmation du moi social de façon assez différentes. De façon schématique, on peut dire que le communautarisme a mené, entre autres, d'une part à une conception néorépublicaine de la politique avec Sandel, d'autre part aux théories multiculturalistes de Will Kymlicka³⁵ et

³⁵ Affirmer que la théorie libérale des droits des minorités de Kymlicka est le produit de la critique communautarienne est discutable, j'en conviens. Toutefois, la défense du droit des minorités de Kymlicka se fait sur la base d'un certain respect du contexte dans lequel l'individu évolue et d'une reconnaissance de l'influence sociale sur le bien-être individuel. La défense du nationalisme libéral, par exemple, se fonde sur la nécessité de protéger les cultures et les langues (la défense du multiculturalisme libéral est similaire). Or, on ne peut accorder de valeur à ces éléments que l'en considérant le lien entre l'identité individuelle et le groupe comme étant fort et donc, par conséquent, accepter la critique communautarienne du moi désincarné libéral en tentant d'y remédier, bien que Kymlicka tient précisément à la notion libérale de l'autonomie. Cf. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford ; New York, Clarendon Press, 1995.

Charles Taylor³⁶. Le féminisme, quant à lui, a ouvert la porte soit à des courants valorisant très fortement une identité typiquement féminine, soit prônant une déconstruction des identités, particulièrement des identités genrées. La théorie de la reconnaissance, de son côté, se propose de lire les conflits sociaux (et leur possibilité de résolution) à la lumière de trois grands besoins de reconnaissance, soit l'amour, les droits et l'estime sociale. Une courte description de chacune de ces avenues nous permettra de voir les différentes avenues qui s'offrent à quiconque veut penser l'autonomie en termes « relationnels ». Suite à une évaluation de la réponse que leur ont apporté les libéraux (ce que nous ferons aux deuxième et quatrième chapitres), il sera possible de voir laquelle de ces théories tient le mieux la route par rapport au projet d'élaborer une conception de l'agentivité individuelle qui soit applicable universellement et qui puisse servir de fondement à des théories de la justice plus adéquate face aux réalités humaines.

Les théories multiculturalistes sont généralement associées aux politiques de reconnaissance des minorités nationales ou culturelles. Dans son ouvrage *Politics of recognition*, Charles Taylor explique comment les politiques de la différence viennent compléter les politiques fondées sur l'égalité des individus en définissant les premières comme le moyen de reconnaître la dignité spécifique des individus et des groupes en soulignant ce qui les rend uniques³⁷. Taylor se fait l'avocat de politiques de reconnaissance des identités spécifiques des individus de manière à reconnaître le lien de nécessité entre le milieu social et l'identité individuelle. Nous l'avons vu plus haut, Taylor conçoit l'identité individuelle, le moi, comme intrinsèquement dialogique et ne faisant sens que dans un horizon moral partagé avec d'autres moi qui se définissent mutuellement. Par la défense des politiques de reconnaissance³⁸, cependant, Taylor fait un pas vers une interprétation de ce que peut

³⁶ Je ne m'attarderai dans ce chapitre qu'au multiculturalisme (et non au néorépublicanisme) comme résultat de la critique communautarienne pour deux raisons. D'abord, parce que je tente de montrer qu'il faut éviter le danger que représente la réification des identités (danger que j'associe au multiculturalisme et à une certaine forme de féminisme) et, ensuite, parce que je considère que le néorépublicanisme prend la question de l'agentivité à l'envers, entre autres avec les théories de la non domination. Je mentionnerai plus loin les insuffisances de cette approche négative de l'autonomie.

³⁷ « With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, and identical basket of rights and immunities ; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique dignity of this individual or group, their distinctness from everyone else. » (C. Taylor et A. Gutmann, *Multiculturalism and the Politics of Recognition : An Essay*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992, p. 38.)

³⁸ J'ai déjà mentionné dans une note précédente que le concept de reconnaissance était équivoque. Il ne faudrait pas ici confondre les politiques de reconnaissance de Taylor avec la théorie de la reconnaissance de Honneth que nous reverrons un peu plus loin. La reconnaissance telle que l'entend Taylor s'inscrit dans la pensée multiculturaliste et dans les politiques de la différence.

impliquer l'identité socialement constituée pour la théorie politique. En effet, ce que le multiculturalisme suppose, c'est que, pour rendre justice à l'importance du contexte social pour la formation de l'identité individuelle, il faut s'assurer que les groupes sociaux porteurs d'une identité spécifique soient protégés de l'assimilation à une majorité bigarrée dans laquelle les valeurs propres à certaines cultures, langues, religions, et autres traits qui constituent tant les identités collectives qu'individuelles sont diluées. En ce sens, ce courant de pensée reproche au libéralisme son incapacité de prendre en compte les droits des collectivités protégeant les conditions de survie de certaines cultures.

Toutefois, le multiculturalisme est non seulement le produit d'un besoin de reconceptualiser le rapport de l'individu avec la société dans lequel il évolue. Il résulte aussi d'une certaine époque et de certains besoins politiques. Il faut voir dans quel contexte ce courant a vu le jour pour constater qu'il répond à un besoin qui, s'il n'est pas ponctuel (je crois qu'il s'agit d'un besoin qu'il demeurera encore longtemps pertinent d'évaluer et de combler), est très spécifique et ancré dans une réalité temporellement définie³⁹. Toutefois, je mets en doute le fait qu'il s'agisse de la réponse la plus directe et adéquate aux implications de l'affirmation de la constitution sociale de l'identité individuelle. La raison en est que le multiculturalisme n'est pas une théorie politique universelle qui tente de trouver les principes de base d'organisation d'une société, comme l'est la théorie de la justice de John Rawls, par exemple. Le multiculturalisme (libéral ou non) ou les politiques de la reconnaissance tayloriennes sont des réponses à des questions subséquentes à celle de la dynamique fondamentale de la société. Il suscite donc deux problèmes : d'une part, il ne s'agit pas vraiment d'une théorie pouvant corriger les problèmes que le libéralisme soulève par sa conception limitée de l'agentivité individuelle (la preuve en est que le multiculturalisme peut très bien s'inscrire dans un projet libéral, comme le montre Kymlicka) et, d'autre part, il présuppose l'existence, le contenu et les limites de certaines identités. Cette dernière critique, portant sur le danger de réifier les identités, est bien sûr prise très au sérieux par les théoriciens du multiculturalisme. Kymlicka, entre autres, insiste sur la primauté du principe libéral traditionnel d'autonomie individuelle comme remède à cette menace⁴⁰. Malgré son

³⁹ Taylor et Kymlicka écrivent tous deux dans le contexte canadien du début des années 1990, au cœur de débats constitutionnels houleux qui mettent en cause la culture francophone spécifique au Québec et qui mènera au référendum sur la sécession du Québec en 1995 (année de la publication de l'ouvrage de Kymlicka sur le multiculturalisme).

⁴⁰ Cf. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, chapitre 8.

engagement à protéger le contexte social et culturel qui permet à l'individu de se développer pleinement et de faire sens de son identité, le multiculturalisme ne remet pas en cause le fonctionnement du libéralisme sur la base d'un concept d'autonomie centré sur la rationalité individuelle. Le féminisme, en ce sens, fait un pas de plus vers la possibilité de penser les implications de l'identité socialement constituée pour le comportement des individus en société et, ultimement, pour la théorie politique.

La diversité des approches féministes me force ici à simplifier la classification, les analyses et les revendications qui portent cette étiquette. Pour les besoins de mon propos, je me contenterai de distinguer deux types de traitement de la notion d'identité pour ouvrir vers la notion d'autonomie relationnelle qui est d'abord apparue dans la littérature féministe. Le féminisme, de manière générale, a eu besoin de traiter de la notion d'identité de façon très nuancée, dans la mesure où, si le féminisme de la deuxième vague réclamait d'abord l'égalité entre hommes et femmes, la troisième vague a fait valoir certains traits de l'expérience plus typiquement féminine qui ont été oubliés dans l'histoire de la pensée et, entre autres, dans la conceptualisation des théories politiques. L'identité féminine a donc d'une part été considérée comme socialement construite (le célèbre « On ne naît pas femme, on le devient » de Simone de Beauvoir en est le principal porte-étendard⁴¹) et, d'autre part, revendiquée comme spécificité parce que trop longtemps ignorée. Les éthiques du *care* s'inscrivent dans cette troisième vague. En s'inspirant du rôle maternel traditionnel de soin aux enfants, ce courant tente de montrer que certaines expériences plus typiquement féminines peuvent contredire la façon dont on conçoit les rapports entre les êtres humains dans les théories politiques classiques. En particulier, la notion de l'animosité naturelle entre individus que la société doit apaiser est remise en question par la relation mère-enfant de soin et de compassion, qui est pourtant essentielle à la reproduction de la race humaine. Ce faisant, les éthiques du *care* sont une illustration d'un type de réflexion qui a été mené par le féminisme dans les dernières décennies sur l'interdépendance mutuelle des individus. En effet, à la fois en montrant que la socialisation forme l'identité d'un individu dans le but de montrer les effets pervers des sociétés paternalistes, et en tentant de faire reconnaître les expériences plus

⁴¹ Il faut toutefois remettre cette citation en contexte, ce qui est rarement fait, c'est-à-dire que ce que Beauvoir exprimait n'était pas tant l'inexistence d'expériences proprement féminines ou négation de toute différence intrinsèque entre hommes et femmes, mais bien la nature socialement construite de la femme comme « autre ».

typiquement associées à la femme comme expression de traits fondamentalement humains, les féministes ont ouvert la porte à la possibilité de repenser la notion d'autonomie.

Jennifer Nedelsky a été la première à faire explicitement le lien entre les préoccupations du féminisme et la nécessité de reconceptualiser l'autonomie personnelle. Dans son article de 1989, « Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities », Nedelsky montre que la tension au sein du féminisme se trouve précisément dans ce besoin d'arrimer l'individualité et le social⁴². À sa suite, les perspectives féministes ont donné lieu à l'ébauche d'un concept d'autonomie « relationnelle ». Je reviendrai sur ce concept plus loin. Ce qui nous intéresse ici, c'est principalement de constater que le féminisme a permis de repenser non seulement la question de l'identité mais aussi la question de l'agentivité. En fait, pour des raisons historiques, la question de l'agentivité est apparue assez tôt dans les préoccupations de ce courant. Effectivement, pour les féministes de la deuxième vague, la question était moins de savoir quelles sont les caractéristiques propres aux femmes ou même si elles ont réellement des caractéristiques qui les distinguent radicalement des hommes dans leur identité, mais plutôt de montrer qu'elles avaient des aptitudes assez similaires aux hommes pour que leur soient offertes les mêmes opportunités d'émancipation personnelle. Afin de promouvoir l'égalité de droit et de fait dans la société entre les hommes et les femmes, les féministes ont dû questionner l'influence de la construction sociale de l'identité sur la psychologie même des agents. Avec du recul, nous pouvons aujourd'hui dire que les femmes au foyer des années 1940 ou 1950 n'étaient pas pleinement autonomes selon les critères contemporains. Bien sûr, la raison la plus évidente est qu'elles ne possédaient pas les mêmes droits légaux que les hommes. Mais nous savons que leur manque d'autonomie allait plus loin, que ces femmes étaient prisonnières d'un rôle social qui leur était imposé⁴³. Nous voyons dans cet exemple les limites de la conception de l'autonomie comme rationalité. Ce n'est pas parce que ces femmes n'étaient pas rationnelles qu'elles n'étaient pas autonomes, mais bien parce qu'un réseau d'influences sociales leur renvoyait une certaine image de leur identité et que cette conception d'elles-mêmes déterminait leur façon d'agir.

⁴² Nedelsky, «Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities».

⁴³ Cet exemple des limites de la notion d'autonomie cadre bien avec la critique de Marina Oshana qui pourfend la notion rationaliste d'autonomie qui permet la servitude volontaire. Beaucoup de femmes au foyer, en effet, acceptaient volontiers leur condition. Toutefois, avec du recul, nous pouvons constater qu'elles n'étaient pas entièrement maîtres de leur destinées puisque leurs options étaient limitées. Cf. M. Oshana, «Personal Autonomy and Society», *Journal of Social Philosophy* 29, no. 1 (1998).

Le concept d'autonomie relationnel est très proche de du concept d'autonomie proposé par Axel Honneth, suivant la théorie de la reconnaissance qu'il a développée. Les deux partent des deux mêmes principes : (1) d'abord, l'identité est formée au moins en partie par le contexte social et les relations interpersonnelles ; (2) ensuite, notre conception de notre propre identité influence nos actions, nos décisions, bref, nous détermine en tant qu'agent. Pour Honneth, « l'autonomie est une capacité qui n'existe que dans le contexte des relations sociales qui la supporte et seulement en conjonction avec la conviction interne d'être autonome⁴⁴ ». Honneth soutient que puisque la lutte pour la reconnaissance caractérise la dynamique sociale à la fois au niveau des relations interpersonnelles et des relations sociales plus générales, une personne ne peut être dite pleinement autonome que dans la mesure où des conditions formelles de reconnaissance le lui permette. Nous verrons plus en détail les pistes que lancent les tenants de l'autonomie relationnelle pour repenser le rôle de la conception de l'autonomie dans le cadre des théories politiques (et parmi eux, nous analyserons plus à fond la théorie de Honneth) dans le troisième chapitre.

Au terme de ce premier chapitre, j'ai démontré la pertinence et l'intérêt de la problématique de l'autonomie relationnelle, en brossant le portrait général du contexte dans lequel elle s'insère. Nous avons vu que le concept d'autonomie tel que le conçoit le libéralisme et tout particulièrement le Rawls dans *Théorie de la justice* ne va pas de soi et pose même problème. J'ai tenté de reconstituer le débat entre communautariens et libéraux sur la constitution sociale du moi et ses implications. J'ai aussi voulu montrer que la problématique du moi social, bien qu'elle mène à la problématique du « je » socialement conditionné, lui est indépendante. En effet, nous avons vu (avec le multiculturalisme, entre autres), qu'il est possible d'accepter la critique communautarienne du moi désincarné sans toutefois penser qu'il est nécessaire de revoir la structure de l'agentivité individuelle. Ainsi, bien que j'aie rapidement exploré certaines pistes qui mènent à une reformulation de la notion d'autonomie, je n'ai pas encore pu démontrer que le libéralisme sous toutes ses formes – même dans la forme révisée que lui a donné Rawls dans *Libéralisme politique* et qui est probablement l'influence la plus importante pour les penseurs libéraux actuels – ne répond pas aux problèmes posés par l'affirmation du moi socialement constitué. Il n'est pas évident,

⁴⁴ Anderson et Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», p. 129. : « Autonomy is a capacity that exists only in the context of social relations that support it and only in conjunction with the internal sense of being autonomous. »

effectivement, qu'il soit nécessaire de repenser le concept d'autonomie pour rendre justice à la constitution sociale de l'identité individuelle. Preuve en est que beaucoup d'auteurs acceptent la prémisse du moi social sans toutefois penser qu'il est nécessaire de revoir la façon dont ils conçoivent les agents démocratiques. Ce sera donc la prochaine étape de notre argument.

Chapitre 2

Le libéralisme politique, l'autonomie personnelle et la motivation à la coopération sociale

La notion d'autonomie est centrale à la théorisation de la justice dans la mesure où elle décrit la façon dont l'individu est agent. Elle décrit donc les conditions de possibilités de la coopération sociale, par l'explicitation de la façon dont l'individu agit, prend des décisions, bref, par la description des motivations de son action. Une analyse des motivations à la coopération sociale est donc indispensable pour une réflexion sur le rôle de la conception de l'autonomie dans les théories de la justice puisque, dans le contexte de l'élaboration d'une théorie de la justice, la description de la psychologie morale des individus sert généralement de justification au rôle de la conception de la justice. L'autonomie, au moins comme autonomie rationnelle, est une prémisse essentielle dans l'ensemble des théories libérales de la justice. Elle en définit donc les paramètres et les conditions de possibilités normatives. Toutefois, il n'est pas clair que, telle qu'elle est définie par les libéraux, l'autonomie rationnelle nous permette de comprendre les raisons pour lesquelles les individus s'engageraient dans un processus de coopération en vue de la justice. C'est donc en grande partie parce que les théories de la justice ne répondent pas substantiellement et réalistement à la question de la motivation à la coopération sociale que l'autonomie doit être redéfinie.

Afin de se diriger vers la possibilité de penser non seulement l'identité individuelle comme étant socialement constituée, mais la structure même de la psychologie morale de l'agent comme étant déterminée ou du moins fortement influencée par les conditions sociales, je veux m'attarder un peu plus longuement sur la psychologie morale telle que la pense, explicitement ou tacitement, le libéralisme. Mon hypothèse est que la façon dont l'autonomie personnelle est conçue dans les théories de la justice libérales est insuffisante pour, d'une part, expliquer la motivation des individus à collaborer socialement et, d'autre part, pour créer cette motivation à travers les concepts libéraux. Il me faudra donc, dans un premier temps, élaborer une critique de la psychologie morale libérale et, dans un deuxième temps, montrer qu'il est possible de concevoir une théorie de l'action morale qui prenne au sérieux les capacités d'autonomie de l'individu tout en tenant compte des facteurs non rationnels de la prise de décision. Cette deuxième étape sera l'objet du troisième chapitre. Mais pour l'instant, nous nous consacrerons à une étude du libéralisme politique de Rawls et

de la conception de l'autonomie individuelle qui la sous-tend afin d'élaborer une critique de sa psychologie morale.

2.1 La critique du libéralisme rawlsien

Tout comme au premier chapitre, la raison pour laquelle je m'en tiens au libéralisme rawlsien est que je considère que, bien que plusieurs critiques libérales lui aient été adressées, la façon dont il a marqué le débat sur la construction des théories de la justice nécessite que l'on revienne aux termes premiers de sa réflexion. Étant donné son affiliation explicite au néo-kantisme, Rawls représente bien le rationalisme à la base du libéralisme. Le libéralisme étant encore le mouvement de pensée principal en philosophie politique, d'une part, et l'objet de la critique principale de ce mémoire, d'autre part, il me semblait plus pertinent de m'en tenir à son représentant le plus illustre. De plus, c'est précisément le pendant rationaliste du libéralisme que je souhaite critiquer. Puisque Rawls représente à mon avis un exemple parmi d'autres au sein de l'ensemble des théories libérales qui se fondent sur une conception rationaliste de la psychologie morale, les conclusions auxquelles j'arriverai peuvent être généralisées aux théories du même genre. La raison en est que la base commune de ces théories est généralement le partage d'une même conception de l'agentivité individuelle, avec un rôle proéminent de la rationalité dans la description de la psychologie morale des individus. Ce n'est donc pas tant Rawls que je critique, mais la conception de l'agentivité qu'il met de l'avant et qu'il partage avec d'autres penseurs libéraux. Rawls n'est ainsi que le représentant d'une approche libérale.

L'objectif de la critique du libéralisme politique rawlsien que je développerai dans ce deuxième chapitre n'est pas tant de démonter le projet du libéralisme politique en tant que double tentative d'harmonisation des intérêts divergents et de valorisation de l'autonomie individuelle, mais plutôt de mieux l'ancrer dans la réalité afin que les théories qui s'y rattachent puissent avoir un impact réel en s'assurant que la coopération sociale soit effective. Dans le cas de Rawls, qui défend un libéralisme fondé sur un consensus minimal qui assure la stabilité de la coopération sociale, cette quête implique la révision des raisons pour lesquelles des individus adhéreraient effectivement à ce consensus. Bien sûr, on peut contourner l'exigence de consensus telle que Rawls le conçoit. Le libéralisme du désaccord

comme le conçoit Waldron⁴⁵ a l'avantage d'éviter d'avoir à expliquer la possibilité d'un tel accord fondamental, puisqu'il ne le tient pas pour nécessaire. Cependant, il n'y a pas que le consensus sur une conception de la justice qui puisse théoriquement être l'objet de l'adéquation de plusieurs volontés individuelles qui s'engagent dans un processus de coopération sociale. Même dans le libéralisme du désaccord, l'adhésion aux procédures démocratiques et simplement aux lois requiert une théorisation minimale de la notion de motivation individuelle à la coopération sociale. La coordination de la société nécessite une conceptualisation adéquate des motivations individuelles à la participation aux institutions sociales.

Mon souci de réévaluer le rapport entre les théories libérales de l'individu et la réalité des problèmes de coopération sociale, et plus précisément de critiquer le libéralisme politique rawlsien, vient d'abord de la conviction que ce libéralisme politique ne répond pas de façon satisfaisante au problème de l'exclusion sociale. S'il prend au sérieux la question du pluralisme des positions au sein d'une société bien ordonnée, il ne rend pas compte de la situation de ceux qui n'arrivent pas à être citoyens à part entière dans cette société, par exemple de la situation des sans-papiers, de ceux qui ne votent pas ou ne participent pas aux institutions démocratiques, etc. Or, le problème de l'exclusion est un des problèmes les plus fondamentaux auxquels font face les sociétés contemporaines, entre autres avec les débats de plus en plus houleux qui résultent de l'immigration accrue. Il vient aussi du fait que, parce que les libéraux sont attachés à l'idée que la société doit permettre l'exercice de l'autonomie de chaque individu, ils ne semblent pas toujours conscients du rapport dialogique entre la société qui permet l'autonomie et les individus qui construisent la société⁴⁶.

Si la question de la coopération sociale est celle qui m'intéressera ultimement dans ce chapitre, c'est que je crois qu'il y a un lien entre la façon dont est conçue l'autonomie et la motivation individuelle à agir en regard du bien commun. En effet, si l'autonomie est comprise en termes de liberté, elle peut se définir, pour certains, comme étant l'objectif de développer une indépendance envers la société. Cette vision est encore largement véhiculée

⁴⁵ J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁴⁶ La critique de Iris Marion Young, à cet effet, peut nous éclairer sur la dynamique de l'exclusion sociale, entre autres par la définition qu'elle propose de la domination et de l'oppression. Cf. I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory, Oxford Oxford University Press, 2000. Nous verrons plus en détails dans le troisième chapitre la théorie que Axel Honneth propose à ce sujet.

dans les sociétés occidentales, principalement par les idéologies de droite qui utilisent la notion d'autonomie afin de justifier le démantèlement d'une forme de liens sociaux (plus spécifiquement ceux qui sont tissés par l'État, mais aussi ceux soutenus par certaines formes d'associations, par exemple les syndicats). Non seulement l'indépendance de chaque individu envers chacun peut devenir un objectif politique, mais il peut même s'immiscer jusqu'à la façon dont on conçoit le rapport d'entraide, par le concept de charité par exemple, qui suppose un geste individuel, indépendant et libre de don, et non la participation à un réseau d'entraide et de coopération sociale générale qui crée nécessairement, par sa structure, des dépendances. Il est toutefois étonnant de voir comment cette défense becs et ongles de l'autonomie entendue comme indépendance se paire parfois et même assez souvent, dans la réalité politique américaine entre autres mais aussi dans plusieurs mouvements de droite, avec un patriotisme exacerbé. Le concept d'autonomie se mute alors en concept collectif, au sens de l'autonomie d'une nation par rapport aux autres. Le problème demeure toutefois le même. Tant que l'autonomie en tant que telle n'est pas considérée comme dépendante d'interrelations avec d'autres semblables, il y aura un élément majeur du comportement politique qui sera ignoré par la théorie.

2.1.1 *Le contexte de la critique*

Nous avons déjà survolé la position libérale au sujet de l'autonomie personnelle dans le cadre des théories politiques lors de l'exposition du contrat social chez Rawls, dans la *Théorie de la justice*, au premier chapitre. Nous allons ici nous attarder plutôt à la version modifiée de la théorie rawlsienne, celle qu'il présente dans *Libéralisme politique*, car un des changements majeurs que propose Rawls dans cet ouvrage se situe au niveau de la conception de l'agent. En effet, ce sont entre autres les critiques communautariennes qui ont poussé Rawls à revoir sa théorie telle qu'exposée dans son premier grand ouvrage. Le résultat en est que, si les conclusions principales qui sont tirées de l'exercice de pensée qu'est la position originelle ne changent pas fondamentalement dans *Libéralisme politique*, plusieurs caractéristiques, dont la personnalité morale de l'agent, sont sujettes à redéfinition. Par extension, sa théorie du bien et son rôle par rapport au juste se retrouve aussi étayée⁴⁷. Nous allons nous pencher sur plusieurs aspects de la théorie présentée dans *Libéralisme politique*

⁴⁷ C'est la position que soutient William Galston. Cf. W.A. Galston, «Pluralism and Social Unity», *Ethics* 99, no. 4 (1989).

pour voir si, avec ces modifications, Rawls parvient à résoudre le problème qui s'est posé à la fin de la *Théorie de la justice* lors de l'exposition de la psychologie morale de l'agent et du problème de la stabilité. Nous avons vu au premier chapitre que le contrat social élaboré par Rawls dans *Théorie de la justice* avait deux principales fonctions. D'une part, une fonction de définition de la justice (et c'est probablement cette fonction qui rend cet ouvrage si puissant) et, d'autre part, une fonction normative d'organisation sociale et de motivation à la coopération sociale. J'ai affirmé qu'à la lumière de notre enquête sur la définition de l'autonomie personnelle, c'était cette deuxième fonction qui nous intéressait le plus. Nous avons alors vu que Rawls échouait, dans sa *Théorie de la justice*, à montrer comment l'articulation entre le bien et le juste comme principes de motivation au sein de la psychologie morale de l'individu permettrait de rendre compte des raisons pour lesquelles un individu reconnaîtrait le contrat social comme source motivationnelle de coopération sociale⁴⁸. En effet, le principe motivationnel premier décrit par Rawls dans cet ouvrage est celui de la recherche rationnelle du bien. C'est pour cette raison qu'en réponse à la question de la stabilité sociale, Rawls en vient à décrire le juste comme un bien⁴⁹.

C'est en réponse à ces problèmes d'articulation entre le bien et le juste et de définition de la personnalité morale que Rawls élabore sa version du libéralisme politique. Il nous faudra donc évaluer si le pari que représente cette reformulation de la justice comme équité est gagné. Pour ce faire, nous survolerons quelques caractéristiques fondamentales du libéralisme politique rawlsien, soit le constructivisme politique et les conceptions de la société et de la personne qui y sont décrites.

2.1.2 *Le constructivisme politique*

John Rawls ouvre son ouvrage *Libéralisme politique* en lançant à ses lecteurs deux grandes questions fondamentales sur la justice politique. D'abord, demande-t-il, quelle est la conception de la justice la plus appropriée pour déterminer les termes de la coopération sociale ? Ensuite, quelles sont les bases de la tolérance des opinions divergentes sur les questions les plus fondamentales, étant donné le pluralisme raisonnable qui résulte

⁴⁸ Sur le problème de la congruence du bien et du juste dans la *Théorie de la justice*, voir Freeman, «Congruence and the Good of Justice».

⁴⁹ Rawls, *Political Liberalism*, chapitre 9.

nécessairement du fonctionnement des institutions libres⁵⁰ ? La première question est le sujet central de la *Théorie de la justice* et la réponse qui lui est donnée est sensiblement la même dans les deux ouvrages, c'est-à-dire que dans les deux cas, la conception de la justice défendue par Rawls sera la justice comme équité, concept élaboré par le truchement de la position originelle. La deuxième question est pour sa part relativement nouvelle par rapport à la démarche entreprise deux décennies auparavant. Elle reflète un souci de rendre compte de ce que les critiques de Rawls ont souligné durant les années séparant les deux ouvrages, c'est-à-dire l'importance de tenir compte de la diversité des doctrines philosophiques, religieuses et morales qui animent les individus et les collectivités et le rapport étroit qu'entretiennent l'appartenance sociale à certains groupes et l'adhésion à ces différentes positions. En mettant cette deuxième question sur le même plan que celle de la conception de la justice la plus appropriée, Rawls a voulu prendre plus au sérieux l'importance des conceptions du bien dans la formation de l'identité personnelle et le danger de tenter d'écraser ou de limiter le pluralisme qui émerge d'une société véritablement démocratique et libre. Il a aussi et peut-être surtout voulu développer une conception de la justice qui soit encore plus clairement distincte des conceptions du bien, en grande partie pour répondre au problème de la distinction entre le juste et le bien. Pour ce faire, il a adopté une perspective spécifiquement politique sur la question de la justice, par le biais du constructivisme politique.

L'objectif du constructivisme politique est de placer sur deux niveaux radicalement différents le juste et le bien, de manière à reconnaître la pluralité des conceptions du bien, mais aussi à fonder une base commune d'entente sociale dans le juste. Nous nous rappelons qu'un des problèmes majeurs devant lequel se trouvait Rawls à la fin de la *Théorie de la justice* était de montrer en quoi le juste était essentiellement différent du bien. Échouer à marquer cette différence menait à renoncer à prendre au sérieux le pluralisme des sociétés démocratiques. Dans *Libéralisme politique*, Rawls insiste beaucoup plus sur la différence de nature entre la conception commune de la justice et les conceptions privées du bien :

En tout cas, étant donné que la conception politique est commune à tous alors que les doctrines raisonnables ne le sont pas [du fait de la prémisse du pluralisme raisonnable], nous devons distinguer entre, d'une part, une base publique de justification qui soit acceptable d'une manière générale par les citoyens – en ce qui concerne les questions politiques fondamentales – et,

⁵⁰ Cf. Ibid., pp. 3-4.

d'autre part, les nombreuses sources non publiques de justification qui font partie des doctrines compréhensives et ne sont acceptables que pour ceux qui adhèrent à celles-ci⁵¹.

Ces deux types de justification feront donc appel à deux types de raison, puisque Rawls, dans un mouvement kantien, distingue la raison théorique de la raison pratique. En énumérant les quatre caractéristiques principales qu'énonce Rawls pour décrire le constructivisme politique (inspiré du constructivisme moral kantien), on peut voir que la clé de voûte de l'architecture du libéralisme politique tel que ce philosophe le conçoit est l'universalité de la raison pratique et ses conséquences normatives⁵². La première caractéristique du constructivisme politique est que la conception politique de la justice est le résultat d'une procédure, d'une construction. La deuxième est de spécifier que cette construction est fondée uniquement sur la raison pratique, plutôt que sur la raison théorique. La troisième caractéristique, à laquelle nous nous attarderons plus en détail un peu plus loin, est la conception complexe de l'individu et de la société qui est au centre du constructivisme politique. Rapidement, on peut dire que la société est conçue comme un système de coopération équitable et que les personnes sont considérées comme ayant deux pouvoirs moraux, soit le sens de la justice et la capacité de se former une conception du bien. Les conceptions politiques de la personne et de la société au cœur du constructivisme politique dépendent donc de cette distinction fondamentale entre la raison théorique et la raison pratique. Enfin, la quatrième caractéristique dévoile l'élément clé de cette approche, soit la spécification du concept de raison pratique, qui s'applique à différents éléments de la théorie : certaines conceptions et principes, des jugements, les personnes et les institutions.

Le concept de consensus par recoupement est l'application par excellence de la raison pratique. Tel que le pense Rawls, ce consensus est à la fois le point de rencontre des opinions divergentes au sein de la société libérale, mais aussi le principe de légitimité du pouvoir politique et, par extension, l'élément motivationnel pour la coopération sociale.⁵³ Il n'est possible que par l'égal partage de la raison pratique entre tous les individus: « notre

⁵¹ Ibid., p. 7.

⁵² Ibid., pp. 93-94.

⁵³ Puisque le consensus par recoupement est le concept qui, selon les dires de Rawls, assure la stabilité du libéralisme politique, on peut supposer qu'il s'agit de l'élément qui assure que chaque individu agisse en conséquence des principes dictés par la conception politique commune de la justice. On peut donc affirmer que le consensus par recoupement est l'élément qui motive l'action conforme à l'entente et a donc un rôle motivationnel.

exercice du pouvoir politique est pleinement adéquat seulement lorsqu'il est exercé en accord avec les éléments fondamentaux d'une constitution que les citoyens, en tant que libres et égaux, peuvent raisonnablement adopter à la lumière des principes et idéaux acceptables par leur raison humaine commune⁵⁴. » Parmi ces éléments fondamentaux, la conception politique de la justice est certainement la notion sujette au consensus par recoupement la plus importante pour la théorie rawlsienne. Ce qui nous intéresse ici toutefois, ce n'est pas tant d'analyser les rouages de la conception de la justice en tant que telle, mais bien plutôt de voir en quoi, tel que Rawls le formule, « le libéralisme politique est possible⁵⁵ », car c'est précisément à cette question qu'il tente de répondre par le développement du consensus par recoupement. La sous-question tacite est de savoir comment Rawls explique la motivation à la coopération sociale, ou, dans le cas spécifique du libéralisme politique, comment les valeurs politiques peuvent surpasser les valeurs non politiques de manière à assurer que le système politique soit stable.

Dans *Libéralisme politique*, Rawls associe le problème de la stabilité à deux grandes questions directrices. La première est de savoir « si des personnes qui ont grandi sous des institutions justes (selon la définition qu'en donne la conception politique) acquièrent un sens de la justice suffisamment grand pour qu'ils se soumettent généralement à ces institutions⁵⁶ ». La deuxième est de savoir si la conception politique peut, à la lumière du fait du pluralisme raisonnable, être l'objet d'un consensus par recoupement. Les deux questions nous intéressent parce qu'elles touchent toutes deux à la conception de la personne et, ce faisant, à son autonomie. Nous reviendrons à la première puisque Rawls considère que sa conception de la psychologie morale de l'agent y répond. Quant au consensus par recoupement, il s'agit pour Rawls de montrer en quoi ce consensus est possible et quelles sont ses limites. Cette dernière question nous intéresse dans la mesure où elle découle de la première. Le consensus par recoupement est, oui, une justification descriptive de la conception politique de la justice, mais surtout, il est l'élément qui induit la normativité dans le libéralisme politique. La raison pratique façonne le consensus, et c'est par cette même raison pratique, soutenue par des conceptions du bien diverses, que les individus sont incités

⁵⁴ Rawls, *Political Liberalism*, p. 137.

⁵⁵ Il s'agit même du titre de la première section du chapitre sur le consensus par recoupement, « Comment le libéralisme politique est-il possible ? » (« How Is Political Liberalism Possible ? »).

⁵⁶ Rawls, *Political Liberalism*, p. 141.

à adhérer à la construction qu'est la conception politique de la justice. Le rôle du consensus par recoupement est donc similaire à celui que jouait le contrat social dans la *Théorie de la justice*. J'avais distingué au premier chapitre deux rôles pour le contrat social chez Rawls, soit celui de conceptualiser la justice et un rôle normatif d'organisation de la société. Le consensus par recoupement est une nouvelle expression de cette deuxième partie du contrat social, puisqu'il s'agit du point d'entente des parties qui motive la coopération sociale et qui fait que chaque individu adhère de façon effective aux principes qui le constituent. C'est l'effectivité pratique de cette normativité que je souhaite remettre en question dans ce qui suit.

Avant de détailler son argumentation en faveur de la possibilité d'un consensus par recoupement, Rawls spécifie deux points concernant le dit consensus⁵⁷. Premièrement, le consensus est établi entre doctrines compréhensives raisonnables et exclut donc les doctrines irraisonnables. Deuxièmement, la conception politique de la justice doit être conçue comme indépendante des diverses doctrines compréhensives morales, religieuses ou philosophiques. Si elle est l'objet d'un consensus de recoupement, ce n'est pas qu'elle dépend de ces doctrines compréhensives mais plutôt qu'elle peut y être intégrée ou que ces doctrines peuvent la supporter. Ces deux points peuvent déjà, en eux-mêmes, poser problème. En effet, le fait que Rawls ne s'attaque qu'aux doctrines dites raisonnables peut déjà évacuer de nombreuses positions politiques sur certains sujets, mais surtout, c'est un premier pas pour créer la possibilité d'une forme d'exclusion sociale. Personne ne se déclarera de vive voix irraisonnable, au sein du débat public. Plus encore, il arrive fréquemment que des positions soient défendues au nom de croyances qui ne relèvent tout simplement pas du domaine du rationnel, ni même du raisonnable. C'est le cas entre autres des demandes religieuses. Cela étant dit, qui aura l'autorité pour déterminer quelles doctrines sont raisonnables et quelles doctrines dérogent à cette clause ? Est-ce qu'aucune doctrine religieuse ne peut être considérée comme rationnelle ou raisonnable, puisqu'elles relèvent toutes de la foi, et non de la raison ? Si nous n'avons pas de moyens autres qu'arbitraires pour délimiter les frontières du raisonnable, on peut bien imaginer le danger qu'une majorité se réclame de ce titre en excluant ceux qui tenteraient de faire valoir des doctrines concurrentes. On voit déjà les limites de l'utilisation du concept de raison pratique dans la caractérisation du consensus par

⁵⁷ Ibid., p. 144.

recoupement. Il semble qu'en fait, tout l'édifice conceptuel du consensus repose sur le postulat selon lequel la raison pratique est une faculté que tous possèdent de la même manière et qui mène à des conclusions similaires pour tous. Or, au vu de la réalité politique, il apparaît nécessaire de se questionner sur la vérité d'une telle supposition.

Quant au deuxième point définissant le consensus, soit son indépendance des doctrines compréhensives, il semble lui aussi être l'affirmation d'une certaine forme de rationalisme qui se veut universel, c'est-à-dire qu'il affirme qu'une conception politique de la justice peut à la fois être indépendante des conceptions privées du bien et à la fois sujet à un consensus à travers ces conceptions. On peut comprendre les raisons pour lesquelles Rawls effectue cette séparation. Puisque la conception politique de la justice émane de la raison pratique, Rawls suppose donc que chaque individu raisonnable devrait y adhérer. Le consensus par recoupement assure une stabilité au respect de cette conception de la justice, en l'harmonisant avec la doctrine compréhensive particulière de chaque individu rationnel. C'est-à-dire que l'on suppose qu'une conception raisonnable de la justice se confondra au moins en partie avec certains pans de chaque doctrine compréhensive du bien. Chaque citoyen aura alors des valeurs non politiques privées, dont certaines rejoindront leurs valeurs politiques, ces dernières étant partagées par tous. Cependant, Rawls semble, dans sa caractérisation des valeurs politiques, prendre pour acquis une universalité transcendante de la raison pratique humaine et, par conséquent, des conclusions auxquelles elle peut mener. Or, le présupposé à l'œuvre dans cette démarche, celui de l'universalité de certaines valeurs (dans ce cas ci, des valeurs dites politiques), n'est pas sans soulever plusieurs questions.

Que la raison pratique donne lieu à des réponses sur lesquelles tout le monde peut s'entendre ultimement, on peut l'imaginer et il s'agit d'une hypothèse raisonnable (bien qu'il ne s'agisse, et il faut bien l'admettre, que d'une hypothèse). Toutefois, est-il approprié de dire que c'est un type de raison, quel qu'il soit, qui produit certaines valeurs portées par les individus et leur communauté, même s'il ne s'agit que de valeurs politiques ? Il faut voir, d'une part, qu'il ne va pas de soi que les valeurs, mêmes politiques, émanent de la raison pratique et, d'autre part, que même si l'on peut aisément supposer qu'il existe un point d'entente général entre les êtres humains, il ne s'agit pas pour autant d'une autorisation morale ou logique à bâtir toute la démarche vers la coopération sociale sur ce présupposé qui ne demeure, au final, qu'une hypothèse. Nous pourrions imaginer, par exemple, que les

valeurs politiques émanent d'une construction sociale, d'une narration collective de l'histoire d'une société, et qu'elles sont déterminées non par la raison mais par une habitude acquise depuis des générations. C'est une position qui pourrait être défendue par certains communautariens. Le problème est toutefois plus profond. Il dépend de la différence factice entre les valeurs politiques et les valeurs non politiques. Nous reviendrons sous peu sur cette critique.

Par ailleurs, la raison pratique est vue, dans ce schéma, comme donnant lieu au final à une conception commune de la justice, des personnes et de la société. Or, cette affirmation n'est pas sans critiques possibles. La conception de la personne « issue de la raison pratique » est-elle moins controversée que des conceptions concurrentes ? Il en va de même pour les conceptions de la société. Peut-on affirmer que toutes les « doctrines raisonnables » issues de la raison pratique peuvent s'entendre sur la nature de la société et du bien commun ? Nous pouvons ici argumenter en faveur d'une réponse négative : en effet, il n'y a qu'à jeter un coup d'œil à l'histoire des idées pour voir que différentes conceptions de la personne, mais encore plus clairement différentes conceptions de la société, ont été défendues par divers penseurs d'une façon éminemment rationnelle et raisonnable. L'existence même d'une discipline telle que la philosophie politique exclut la possibilité d'un tel consensus, dans la mesure où, par exemple, dans une démocratie constitutionnelle, nous pouvons généralement associer les différents partis politiques à différents courants de la philosophie politique. Ces partis ne débattent pas seulement des moyens à prendre pour atteindre le bien commun, ils débattent de ce qu'est fondamentalement le bien commun et sur ce qu'est la justice. On pourrait me répliquer ici que ce type de débats engage la rationalité au sens théorique plutôt que la raison pratique telle que la conçoit Rawls. Je répondrai que si c'est le cas, je vois mal ce qui distingue fondamentalement les deux types de raison. Il y a constamment des débats politiques et sociaux en cours sur des sujets auxquels Rawls apporte une réponse selon lui dictée par la raison pratique qui, dans les faits, ne font pas et ne feront probablement jamais l'unanimité. Rawls présuppose donc peut-être un peu trop d'entente possible au sein du libéralisme. Cette critique est partagée par plusieurs théoriciens de la démocratie, dont Jeremy Waldron, qui décrit ainsi le libéralisme de consensus de Rawls :

John Rawls insiste sur le fait qu'« une diversité de doctrines compréhensives conflictuelles et irréconciliables » n'est « pas qu'une simple condition historique qui pourrait bien disparaître dans peu de temps ; c'est une

caractéristique permanente de la culture publique démocratique. » Et il dit qu'il est par conséquent heureux que l'on n'ait pas besoin de partager un point de vue commun au sein de la société à propos de la religion, de l'éthique et de la philosophie. Mais les libéraux ont fait un moins bon travail dans leur reconnaissance de l'inévitabilité du désaccord sur les sujets sur lesquels ils pensent que nous avons besoin de partager un point de vue commun, même si ce désaccord est la caractéristique la plus proéminente de la politique dans les démocraties modernes⁵⁸.

Il est difficile de prendre la diversité des opinions et la profondeur des divergences de vues au sérieux tout en niant que ce pluralisme au sens propre puisse avoir un effet sur la façon dont les différents individus, avec leurs différents bagages, comprennent la conception de la justice proposée par Rawls, ou même toute autre conception. Nous reviendrons sur les effets d'une insistance sur le consensus plutôt qu'une acceptation de la persistance du désaccord sur la conception de l'autonomie plus loin. Mais d'abord, il nous faut voir les implications du rôle de la raison pratique sur la conception de l'agent individuel.

On peut constater que les principales interrogations soulevées par la capacité du consensus par recoupement à avoir un effet motivationnel sur les individus d'une société bien ordonnée reposent sur la notion de raison pratique et son universalité. Or, puisque la raison est un attribut essentiel de l'individu, c'est la conception de la personne véhiculée par le libéralisme politique qui est remise en cause. C'est aussi l'évaluation de cette conception qui peut nous permettre de voir les limites du concept de raison pratique dans le contexte de la recherche d'une motivation individuelle à la coopération sociale.

2.1.3 La conception de la société et de la personne dans libéralisme politique

La distinction entre le rationnel et le raisonnable surplombe l'ensemble des caractéristiques du constructivisme politique, mais s'applique plus spécifiquement à la conception de l'individu au centre de cette démarche. Le rationnel sera donc associé à la raison théorique et le raisonnable, à la raison pratique. Pour Rawls, est raisonnable l'individu

⁵⁸ Waldron, *Law and Disagreement*, pp. 105–106. La citation de Rawls provient de “The Domain of the Political and Overlapping Consensus,” in *The Idea of Democracy*, ed. By D. Copp, J. Hampton, and J. Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 246. “John Rawls insists that ‘a diversity of conflicting and irreconcilable comprehensive doctrines’ is ‘not a mere historical condition that may soon pass away ; it is a permanent feature of the public culture of democracy.’ And he says it is therefore fortunate that we do not need to share a common view in society about religion, ethics, and philosophy. But liberals have done a less good job of acknowledging the inescapability of disagreement about the matters on which they think we *do* need to share a common view, even though such disagreement is the most prominent feature of the politics of modern democracies.”

qui comprend les bienfaits de la coopération réciproque et qui adhère aux principes politiques dictés par la raison pratique dans la mesure où ses égaux le font de la même manière. Cet individu ne coopère pas par vertu, mais bien parce qu'il considère qu'il est à son avantage de le faire⁵⁹. L'individu rationnel, quant à lui, a un pouvoir de jugement et de délibération quant à la recherche des fins et des intérêts qu'il poursuit. Selon cette définition, la rationalité est essentiellement la capacité de choisir les moyens les plus effectifs par rapport aux fins données. Elle inclut aussi la capacité à mettre dans la balance plusieurs fins différentes et de mettre en perspective ces fins par rapport à un projet de vie général. C'est par une définition négative que Rawls définit le mieux le propre du rationnel, en opposition au raisonnable :

[...] ce qui manque aux agents rationnels est cette forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle, et de le faire dans des termes que les autres pourraient raisonnablement accepter. Je ne suppose pas que le raisonnable représente l'ensemble de la sensibilité morale ; mais il inclut la part qui est liée à la coopération sociale équitable⁶⁰.

L'idée centrale de cette définition est l'affirmation d'une adéquation entre la raison pratique et les motifs de la coopération sociale. Le libéralisme politique tel que le définit Rawls cherche donc à décrire les termes de la coopération sociale quasi uniquement par cette faculté de « raisonabilité », ce sens pratique de la justice qui se distingue de la morale privée, permettant ainsi de créer l'espace pour un niveau d'entente au-delà des différences entre les multiples doctrines compréhensives raisonnables. Par conséquent, la raison pratique est la sphère de l'entente mutuelle et du consensus.

C'est donc en grande partie par la distinction entre le rationnel et le raisonnable que Rawls change aussi sa définition de la psychologie morale de l'agent, car c'est elle qui permet de définir l'autonomie des individus dans la société bien ordonnée. L'individu, dans *Libéralisme politique*, n'est plus considéré comme étant motivé uniquement par la rationalité du bien qu'il poursuit mais aussi par un sens de la justice qui relève d'un type différent de rationalité, soit la raison pratique. Il est important de souligner, et Rawls le fait lui-même, que

⁵⁹ Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.

⁶⁰ « What rational agents lack is the particular form of moral sensitivity that underlies the desire to engage in fair cooperation as such, and to do so on terms that others as equals might reasonably be expected to endorse. I do not assume the reasonable is the whole of moral sensibility ; but it includes the part that connects with the idea of fair social cooperation. » (Ibid., p. 51.)

contrairement par exemple à la théorie de David Gauthier, le raisonnable ne découle pas du rationnel. Ces deux qualificatifs sont associés à deux facultés humaines indépendantes l'une de l'autre et complémentaires. Ils sont reliés à deux pouvoirs moraux distincts qui, selon Rawls, appartiennent aux individus d'une société bien ordonnée, soit le sens de la justice (le raisonnable) et la capacité de former et d'adopter une conception du bien (le rationnel). Ces deux pouvoirs moraux ont un rôle crucial dans le libéralisme politique. Le premier permet l'existence d'une conception politique de la justice, puisqu'il permet que chaque individu puisse concevoir raisonnablement ce qui est juste, tandis que le deuxième est l'expression de la liberté individuelle, puisque la liberté est définie comme la capacité à former et réviser une conception du bien. Combinés, ils décrivent les qualités nécessaires d'une forme d'autonomie individuelle, celle requise par le libéralisme politique.

Rawls distingue deux types d'autonomie, toutes deux politiques et non éthiques, l'autonomie rationnelle et l'autonomie complète. L'autonomie dont font preuve les représentants en position originelle est une autonomie rationnelle, que Rawls qualifie d'artificielle⁶¹. L'autonomie rationnelle peut aussi être identifiée à la capacité des agents de former, réviser et poursuivre rationnellement une conception du bien et à la capacité à s'accorder avec les autres (un sens de la réciprocité et donc de la justice), soit les deux pouvoirs moraux attribués aux individus. Par opposition, les citoyens d'une société bien ordonnée, qui participent à l'application des principes de justice et poursuivent dans les faits leur conception du bien, ont une autonomie complète. En détaillant ces deux facettes de l'autonomie, on peut mieux comprendre le rôle que joue ce concept dans le constructivisme politique rawlsien.

Les parties dans la position originelle sont rationnellement autonomes de deux façons : d'une part, les principes de justice quant à la coopération sociale équitable qui émanent de la position originelle sont le fruit d'une délibération rationnelle ; d'autre part, les deux pouvoirs moraux donnent lieu à deux « intérêts d'ordre supérieur » correspondants, c'est-à-dire que dans la délibération, les parties chercheront à garantir ces deux pouvoirs moraux sans lesquels ils ne peuvent pas être des citoyens à part entière et des individus libres au sein de leur société. Ces « intérêts d'ordre supérieur » les enjoignent à prendre les moyens

⁶¹ Le terme autonomie « artificielle » pour désigner l'autonomie rationnelle est de Rawls. Il s'agit de spécifier que ce type d'autonomie est construite, puisque c'est celle qui est à l'œuvre dans la procédure qu'est la position originelle. Cf. Ibid., p.73.

pour satisfaire les conditions de leur autonomie complète, c'est-à-dire permettre le développement et l'exercice de leurs pouvoirs moraux :

Quelqu'un qui n'a pas développé et ne peut pas exercer les pouvoirs moraux au degré minimum requis ne peut pas être un membre normal et pleinement coopérant de la société au cours de toute sa vie. De ceci découle que, comme représentants des citoyens, les parties adopteront des principes qui garantissent les conditions nécessaires pour le développement et le plein exercice de ces pouvoirs⁶².

Rawls admet ainsi que ces deux pouvoirs moraux ne sont pas toujours présents chez tous les individus. Il reconnaît que ce ne sont pas uniquement des caractéristiques descriptives de tous les individus, et que ces caractéristiques peuvent être incomplètes, voire manquantes. Par conséquent, l'autonomie ne peut pas être prise pour acquise et devient un objectif qui oriente le projet social et politique. Les pouvoirs moraux qui constituent l'autonomie jouent d'ailleurs un rôle fondamental dans la délibération des parties sur les principes de justice. En effet, si ces principes sont choisis à partir du besoin de répartition des biens primaires, les biens primaires, eux, sont déterminés par leur rôle dans le développement des pouvoirs moraux des citoyens⁶³.

La détermination des biens primaires à partir du besoin de développer l'autonomie complète s'inscrit dans la lignée de l'hypothèse que je souhaite évaluer, c'est-à-dire l'affirmation que l'autonomie n'est pas une caractéristique innée de l'humain, mais plutôt une potentialité à développer. Si cette hypothèse ne semblait pas trouver d'ancrage dans le Rawls de *Théorie de la Justice*, nous venons de voir que la situation est très différente à l'époque de *Libéralisme politique*. Notre hypothèse gagne donc du terrain au point où l'on peut pousser un peu plus loin ses implications. Et accepter cette hypothèse comme prémisse, c'est déjà partir à la recherche des conditions de l'autonomie. Or, puisque chez Rawls, il n'y a pas d'insistance sur cette question du développement à proprement dit de l'autonomie individuelle (Rawls n'a pas fait de son concept d'autonomie un concept central comme ceux de consensus par recoupement ou de pluralisme raisonnable), la finalité de l'enquête sur les conditions de

⁶² « Someone who has not developed and cannot exercise the moral powers to the minimum requisite degree cannot be a normal and fully cooperating member of society over a complete life. From this it follows that as citizens' representatives the parties adopt principles that guarantee conditions securing for those powers their adequate development and full exercise. » (Ibid., p. 73.)

⁶³ Les biens primaires sont déterminés par les « background social conditions and general all-purpose means normally needed for developing and exercising the two moral powers and for effectively pursuing conceptions of the good with widely different contents. » (Ibid., p. 75.)

l'autonomie passe relativement inaperçue. Elle est pourtant bien là. C'est par l'établissement d'une société bien ordonnée que les individus deviennent pleinement autonomes. Et la raison pour laquelle les individus choisissent les principes qui organisent cette société est la promotion de leur propre autonomie. D'ailleurs, dans une société bien ordonnée où les individus ont grandi sous des institutions justes, les pouvoirs moraux sont également répartis entre tous et devraient, selon Rawls, être pleinement développés chez chacun. Cette dernière thèse est particulièrement importante pour notre problématique, puisqu'il s'agit de la façon rawlsienne de considérer les conditions nécessaires à l'autonomie individuelle.

2.2 Les critiques possibles d'un concept rationaliste d'autonomie personnelle

Dans sa caractérisation de l'autonomie et dans sa théorie politique en général, Rawls assume que les conditions de l'autonomie peuvent se déduire de la raison pratique. Nous avons déjà ébauché une critique de la notion de raison pratique telle que Rawls l'utilise un peu plus haut. Le problème qui se pose avec la raison pratique dans le cas spécifique de la recherche des conditions de l'autonomie est que les parties en position originelle déterminent à l'aune de la raison pratique, d'une part, les éléments nécessaires au développement de l'autonomie complète des individus, soient les biens primaires et, d'autre part, les principes qui régissent la distribution de ces biens primaires. C'est dans cette optique que l'on peut affirmer que les conditions de l'autonomie des individus, autant dans leur contenu (les biens primaires) que leur répartition (les principes de justice) sont, chez Rawls, déterminées par la raison pratique. À partir de ce point, plusieurs critiques sont possibles.

2.2.1 Rawls : les conditions de l'autonomie rationnelle et la différence entre les deux types de rationalité

La première est celle des conditions de l'autonomie rationnelle, qui ne semble pas être une question posée par Rawls. En effet, bien que Rawls admette que l'autonomie complète nécessite certaines conditions spécifiques (soit la répartition équitable de biens premiers), l'autonomie rationnelle, elle, semble être considérée comme une caractéristique innée chez tous les citoyens et, naturellement, présumée chez les parties en position originelle. Si Rawls cherche à tenir compte des conditions réelles de l'autonomie personnelle à travers les principes de justice telle que les formulent les représentants en position originelle, il retient tout de même une conception individualiste de l'autonomie au sens où l'autonomie rationnelle ne dépend pas des conditions sociales de la justice. Or, il est possible

de constater, et nous le verrons dans le prochain chapitre, que les aptitudes morales et intellectuelles dépendent des relations interpersonnelles. Si c'est le cas, une conception rationaliste de l'autonomie ne peut être considérée comme la base d'une réflexion politique. Rawls met en œuvre une certaine conception de la rationalité humaine comme forme d'autonomie par la procédure du voile d'ignorance. Il s'inscrit ce faisant dans une longue tradition de penseurs rationalistes, qui a vu le jour avec les Lumières. Toutefois, il n'est pas évident qu'il soit possible d'isoler la composante rationnelle d'une décision concernant la nature de la justice. La façon dont la réflexion rationnelle est menée est déterminée entre autres par les expériences des personnes, par leur passé, leurs émotions, bref, par leur vécu, surtout lorsqu'il s'agit de quelque chose comme un sens de la justice. Pour Rawls toutefois, comme pour un grand nombre de philosophes (pour ne pas dire une majorité), il est possible de séparer le rationnel du vécu. Cette opération ne peut se faire que par une conception atomiste de l'individu, puisque l'on doit faire l'hypothèse que les réflexions rationnelles peuvent être représentées hors du contexte dans lequel elles sont effectuées. On peut donc remettre en doute la possibilité même de mener une réflexion sur la justice qui soit désincarnée, extraite de son contexte. Mais même en admettant qu'il soit possible de faire ce type de réflexion, on voit mal en quoi cet exercice de la raison peut jouer un rôle motivationnel suffisant à rendre l'exercice pertinent.

Ce dernier doute quant au rôle motivationnel de la raison est ultimement soulevé par une deuxième critique possible, celle de la différenciation entre le raisonnable et le rationnel. Les différents rôles de la raison théorique (le rationnel) et de la raison pratique (le raisonnable) dans *Libéralisme politique* ne sont pas tout à fait clairs et demandent à être examinés pour comprendre dans un premier temps le contenu de la conception de la personne que Rawls élabore et, dans un deuxième temps, pour voir si la prétention de Rawls à élaborer une conception de l'individu purement politique et sujette à consensus a quelque chance d'être accomplie avec succès. Cette division, nous l'avons vu un peu plus haut, est une réappropriation de la catégorisation chez Kant de la raison. Toutefois, chez Rawls, la rationalité au sens plus « pur » (par opposition à la raison pratique) est associée à la formation d'une conception du bien ce qui, juxtaposé à la pensée kantienne, reviendrait à dire quelque chose d'aussi absurde que la raison pure aurait un rôle à jouer dans la recherche du bonheur (bien sûr, ultimement, une vie de contemplation peut être considérée comme

heureuse dans une perspective aristotélicienne, mais le point est que Kant ne fait aucun lien entre la raison pure et la quête du bonheur dans ses écrits). Pourquoi une si grande distance sur ce point entre Kant et Rawls ? Nous l'avons vu dans le premier chapitre, Rawls s'inscrit dans la théorie du choix rationnel, entre autres avec sa théorie du bien. Du moins, cette affiliation est claire dans la *Théorie de la justice*. Mais qu'advient-il de cette théorie du bien dans *Libéralisme politique* ? De toute évidence, Rawls n'a pas évacué totalement les traces de ses affinités avec la théorie du choix rationnel, puisque la capacité de former, réviser et poursuivre *rationnellement* une conception du bien, soit un des deux pouvoirs moraux des individus, définit l'autonomie rationnelle et, à ce titre, est une part importante de l'autonomie complète. Le lien entre les individus et leur conception personnelle du bien est un lien de rationalité. Or, et nous verrons ceci plus en profondeur dans le troisième chapitre, il y a bien des façons de contester cette théorie du bien. On voit ici les relents d'une conception atomiste de l'identité individuelle, qui voit la personne comme évoluant rationnellement dans un monde qui lui offre des opportunités dont il peut disposer à sa guise. Ce qui adoucit un peu cette théorie rationaliste est l'affirmation selon laquelle les pouvoirs moraux peuvent être manquants ou incomplets. Mais affirmer une telle précarité de la rationalité qui mène à la formation d'une conception éclairée du bien revient à donner la priorité non pas à la protection de l'autonomie (ce qu'un contrat social cherche toujours à faire), mais à la recherche de ses conditions, puisque pour être autonome, il faut d'abord être rationnel, c'est-à-dire être capable de former une conception du bien.

Et le rôle de la raison pratique ou de la « raisonnable » dans tout ça ? Le juste relève de cette faculté de la raison, cette raison pratique. Et, comme dans *Théorie de la justice*, dans *Libéralisme politique*, la priorité du juste sur le bien est le gage de la stabilité de la société bien ordonnée. C'est donc la primauté de la raison pratique dans l'ordre des motivations individuelles à la coopération sociale qui assure cette stabilité. Or, on voit mal en quoi le « sens de la justice », ce pouvoir moral découlant de raison pratique, est un atout qui fait tomber systématiquement les exigences possiblement divergentes des conceptions privées du bien qui, selon Rawls, dépendent d'un type de rationalité indépendant. Il y a en fait ici deux problèmes. En premier lieu, quelle est la différence substantielle entre la rationalité qui mène aux conceptions du bien et la raison pratique qui mène au sens de la justice ? Si la distinction entre les deux types de raison s'inspire de Kant, il faut bien voir que pour Kant, ce ne sont

que deux volets d'une seule et même faculté. On voit mal ce qui différencierait de façon radicale les deux ordres de raison. En deuxième lieu, et c'est la question qui nous intéresse surtout ici, quelle place est faite aux facteurs indépendants de la raison dans l'évolution de l'autonomie ? Car de toute évidence, si la raison est une faculté humaine partagée entre tous, il faut bien expliquer par d'autres moyens que par un « manque » de rationalité la possibilité que les conditions de l'autonomie ne soient pas remplies. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, de nombreuses conditions relationnelles et sociales sont nécessaires à un usage approprié des deux types de rationalité.

Mais l'impossibilité de définir clairement la distinction entre rationalité et raisonnabilité pose surtout problème quant à la distinction entre la sphère privée et la sphère publique, les doctrines compréhensives et les doctrines politiques. Nombreux sont les critiques de Rawls qui ont pointé l'incohérence de la défense d'une position « communautarienne » dans la vie privée, au sens où Rawls reconnaît que les valeurs privées découlent d'une socialisation, d'une intériorisation de normes et principes sociaux, et de la défense parallèle d'une indépendance individuelle fondée sur la raison au niveau politique, dans la vie publique. Will Kymlicka résume le problème simplement : « Le problème est d'expliquer pourquoi quelqu'un voudrait accepter l'idéal d'autonomie dans le contexte politique autrement que parce qu'il l'accepte d'une façon générale⁶⁴. » C'est dire que, même après les détours conceptuels pris dans *Libéralisme politique*, Rawls se retrouve face au même problème qu'à la fin de la *Théorie de la justice*, c'est-à-dire qu'il n'a pas réussi à expliquer de façon convaincante la séparation du juste et du bien dans la psychologie morale de l'agent, et encore moins la prédominance du juste sur les conceptions du bien.

Si les représentants en position originelle réussissent à élaborer une conception de la justice attrayante, on ne comprend pas pour autant pourquoi les individus de chair et d'os voudraient y adhérer, entre autres parce que la ligne de démarcation entre rationalité et raison pratique est brouillée. En effet, l'autonomie rationnelle est en fait une autonomie au plan de la raison pratique pour Rawls. On voit mal en quoi ce type d'autonomie diffère de

⁶⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, p. 160. « The problem is to explain why anyone would accept the ideal of autonomy in political contexts unless they also accepted it generally. » La réponse de Kymlicka ira toutefois à l'encontre de ma propre réponse, puisqu'il défend en raison de cette critique une conception compréhensive forte de l'autonomie comme capacité inaliénable de l'individu de faire des choix. Cette conception de l'autonomie reste donc profondément individualiste et, dans le cas de la théorie multiculturaliste de Kymlicka, elle sert de contrepoids aux droits collectifs.

l'autonomie complète dans la mesure où la deuxième ne possède que comme atout supplémentaire l'effectivité, c'est-à-dire la mise en œuvre d'une conception du bien et l'adhésion dans les faits aux principes de justice. Or, cette effectivité ne dépend que du fait de vivre sous des institutions justes. Le principe motivationnel qui met en œuvre l'autonomie pour qu'elle devienne « complète » demeure donc un principe rationnel, celui de la reconnaissance de la justice des institutions. À mon avis, cette motivation est nettement insuffisante à expliquer d'une part les conditions de l'autonomie (qui, dans la théorie de Rawls, ne se résument qu'au fait de vivre dans une société bien ordonnée) et, d'autre part, les raisons de l'adhésion à certaines normes sociales.

Nous voyons donc que les deux critiques que j'ai exposées donnent lieu à la même conclusion : l'autonomie personnelle doit être théorisée de manière à rendre compte du fait qu'elle nécessite certaines conditions matérielles, interpersonnelles et sociales spécifiques pour s'actualiser. Deux options s'offrent alors, dans la perspective du contrat social adoptée par Rawls. Soit la recherche des conditions de l'autonomie se fait à travers le processus du contrat, c'est-à-dire uniquement par le biais d'une situation hypothétique, d'une expérience de pensée qui détermine les principes rationnels du contrat, soit elle se fait sur le plan politique, dans la vie réelle, dans un débat structuré par les institutions et éclairé par les diverses opinions des citoyens. La raison pour laquelle Rawls choisit la première option me semble être qu'il souhaite établir par les institutions la plus grande justice sociale possible et que, par conséquent, les institutions de base décrites par le contrat social doivent fournir en toute impartialité les conditions de l'autonomie de chaque individu. Or, il n'est pas clair que ces conditions puissent être déterminées hors de toute référence à la vie concrète des individus. C'est du moins ce que suggèrent les éthiciens du *care* et les théories de la reconnaissance telle que celle de Honneth⁶⁵.

La deuxième option implique quant à elle l'acceptation de l'imperfection des institutions, du fait que tous les citoyens ne sont pas, pour l'instant du moins, parfaitement autonomes⁶⁶ et, conséquemment, nécessite des mécanismes institutionnels et démocratiques

⁶⁵ Sur le rapport entre la théorie de la reconnaissance de Honneth et le concept d'autonomie, voir Anderson et Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice».et sur la conception relationnelle de l'autonomie développée par les théories féministes, voir Mackenzie et Stoljar, *Relational autonomy : feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*.

⁶⁶ Même au sens rawlsien, puisque dans cette deuxième situation possible, les citoyens ne seraient pas dans une société bien ordonnée et n'auraient pas pu développer les pouvoirs moraux de façon optimale.

de débat sur la nature de l'autonomie et les moyens de mettre en œuvre les conditions qui la rendront possible pour le plus grand nombre. Un rawlsien pourrait ici me répondre que rien ne garantit, dans ce cas, que le débat public sera dirigé vers la recherche des conditions de l'autonomie. Je crois que, si cette préoccupation est légitime, elle peut être surmontée par l'implémentation dans le discours philosophique et, ultimement, dans le discours public, d'une notion relationnelle d'autonomie. La prise de conscience de l'interdépendance des individus, du conditionnement de sa propre autonomie et donc de son propre bien-être par les relations sociales et interpersonnelles qui constituent l'identité individuelle peuvent jouer un rôle majeur dans la motivation à la coopération sociale et dans la volonté d'agir selon des principes de justice sociale. De plus, j'avancerai que plus une théorie politique est proche dans ses concepts fondamentaux d'une description adéquate de la réalité, plus elle aura de chances d'avoir un impact réel sur les sociétés. Or, nous le verrons plus loin, il y a beaucoup de raisons de croire que l'autonomie, dans les faits, est un phénomène relié aux relations interpersonnelles et sociales, beaucoup plus qu'une caractéristique spécifiquement individuelle.

D'une façon générale, c'est à l'idéalisation que Rawls fait de la conception de l'agent dans l'élaboration du libéralisme politique à laquelle je m'attaque ici. Le terrain est glissant lorsque l'on s'attaque à la construction conceptuelle du libéralisme politique rawlsien, précisément en raison du fait que Rawls cherche à mettre de côté les considérations métaphysiques pour se concentrer sur une conception politique de la justice. Comme Onora O'Neill le souligne, deux objections sont généralement faites face à ce projet⁶⁷. D'un côté, on peut penser qu'un libéralisme purement politique est insuffisant et qu'il faudrait défendre une version plus « perfectionniste » du libéralisme. De l'autre, et c'est cette question qui intéresse O'Neill, on peut se demander s'il est simplement possible de faire abstraction des fondements métaphysiques qui sous-tendent un discours et j'ajouterai, plus précisément en rapport avec le sujet qui nous intéresse, s'il est possible de construire une théorie politique qui ne contienne pas en son sein une conception compréhensive (au sens d'étayée et de raisonnablement contestable) du sujet. Rawls affirme que la conception de la personne développée dans *Libéralisme politique* est philosophique et non psychologique⁶⁸, tout comme il

⁶⁷ O. O'Neill, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism», *The Philosophical Review* 106, no. 3 (1997).

⁶⁸ Rawls, *Political Liberalism*, chapitre 1, partie 8.

affirme que la conception de la justice comme équité est politique et non métaphysique. Ces deux affirmations relèvent d'une même méthode philosophique d'idéalisation des éléments à des fins théoriques. Selon O'Neill, si ce procédé peut être utile dans une certaine mesure, il faut toutefois faire preuve de prudence lors de son emploi, surtout dans le cadre d'un raisonnement pratique. Lors de la mesure de la différence entre la théorie idéale et le monde réel, il est dangereux de retourner le raisonnement de manière à faire croire que ce n'est non pas la théorie qui est inadéquate mais bien le monde réel qui est trop loin de l'idéalisation⁶⁹.

Par ailleurs, dans d'autres textes, O'Neill distingue l'idéalisation de l'abstraction⁷⁰. L'idéalisation est le mouvement opéré par les théoriciens de la justice qui souhaite garantir une impartialité et qui par cette opération mettent de côtés les différences qui minent cet idéal d'impartialité pour offrir des concepts totalement dépourvus de l'influence des contingences empiriques. Le voile d'ignorance rawlsien est un exemple de ce procédé. De l'autre côté du spectre, il y a les approches relativistes qui tendent à accentuer les différences et à nuire à l'exigence d'équité entre tous. Toutefois, nous dit O'Neill, ces deux options ne sont pas les seules imaginables. Il y a une différence substantielle entre l'utilisation de l'abstraction à des fins d'analyse philosophique et l'idéalisation des conceptions de l'humain qui mènent à des théories politiques déconnectées des problèmes empiriques⁷¹. Ce que l'on peut reprocher à Rawls et aux philosophes rationalistes en général, c'est le modèle idéalisé de l'être humain avec lequel ils opèrent. Dans le cas de la conception de l'autonomie rawlsienne, le fait même que Rawls se réclame d'une conception philosophique et non psychologique pose problème puisqu'il y a là une idéalisation de l'agent qu'il est difficile de concilier par la suite avec des considérations proprement politiques. Rawls nous offre, à mon avis, une conception non pas politique de l'individu mais simplement minimaliste. Si l'on cherche à avoir un concept d'autonomie qui ait écho dans les véritables enjeux politiques, il se devra d'être plus proche de la façon dont l'autonomie est expérimentée par les sujets réels.

⁶⁹ C'est la caractérisation des citoyens comme appartenant à une communauté close qui pose problème pour O'Neill, puisqu'elle ne correspond pas à la réalité des communautés politiques réelles.

⁷⁰ O. O'Neill, «Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics», *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* 22 (1987). Voir aussi O. O'Neill, «Justice, Gender and International Boundaries», *British Journal of Political Science* 20, no. 4 (1990).

⁷¹ « Much contemporary moral reasoning, and in particular 'abstract liberalism' (whether 'deontological' or utilitarian), handles issues of gender and international justice badly not because it abstracts (e.g. from sex, race, nationality), but because it also almost always idealizes specific conceptions of the human agent and of national sovereignty, which are often admired and are more (nearly) feasible for men rather than women and for developed rather than developing societies. » O'Neill, «Justice, Gender and International Boundaries», p. 441.

2.2.2 *Les conceptions libérales non rawlsiennes de l'autonomie*

Un dernier point à la critique de la conception libérale du sujet mérite d'être abordé. Je viens d'esquisser une critique de la notion d'autonomie chez Rawls, et ce faisant, j'ai tracé les limites de son système de coopération sociale. Cependant, on ne peut pas faire fi de la diversité au sein du courant libéral et assimiler l'ensemble des conceptions de l'autonomie à celle de Rawls. Parmi les opposants au libéralisme rawlsien, beaucoup ont critiqué l'insistance de Rawls sur la nécessité d'un consensus préliminaire sur la conception de la justice. En effet, nombreux sont ceux qui défendent un libéralisme du désaccord, comme le font entre autres Jeremy Waldron ou Bert Van Den Brink⁷². Toutefois, je crois que ma critique de la conception de l'autonomie tient toujours, même face à des conceptions procédurales de la justice, principalement parce que le concept d'autonomie présupposé par ce type d'approches n'est pas sensiblement différent de celui employé par Rawls. Il est tout aussi individualiste et rationaliste. Si les libéraux sont en désaccord entre eux sur la conception de la justice la plus appropriée ou sur la façon dont on doit concevoir les rapports sociaux, il ne sont pas en désaccord, à ce que je sache, sur la notion même d'autonomie personnelle. Ils ne débattent pas de ce qui fait d'un être humain un être autonome. L'autonomie est à la fois un objectif et un principe libéral de base. Et elle est conçue d'abord comme un attribut essentiellement individuel et individualiste, mais aussi comme un produit de la rationalité individuelle. La critique de l'insuffisance de la rationalité à motiver l'action vaut donc pour l'ensemble de la pensée libérale. Mais pour que cette critique soit convaincante, il faudra montrer en quoi la psychologie morale ne peut se passer de certaines composantes non rationnelles, dépendantes de l'expérience et donc, du rapport aux autres.

Les libéraux me répondront que l'on ne peut décrire l'autonomie de façon « relationnelle », sans la dénaturer. L'autonomie doit être un concept radicalement individualiste si l'on veut préserver le rôle qu'elle joue par rapport à l'influence et l'oppression possible de la majorité au sein d'un groupe. C'est la position que défend ardemment John Christman⁷³. La force de cet argument mérite que l'on s'attarde à y répondre, et je le ferai plus en détail au dernier chapitre. À mon avis, le danger dans la

⁷² Waldron, *Law and Disagreement*. ; B. van den Brink, «Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship», in *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, sous la dir. de J. Christman et J. Anderson, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005.

⁷³ Voir Christman, «Autonomie individuelle et moi social».

dénaturation du concept d'autonomie est plus politique que philosophique et la marge entre les deux est importante. Il est certain que sur le plan politique, il est primordial qu'une certaine force contrecarre le pouvoir de la majorité et celui des individus, afin de trouver ce fragile équilibre entre liberté individuelle et bien-être collectif. Le discours des droits, en ce sens, joue un rôle fondamental dans les sociétés démocratiques. Toutefois, se fermer les yeux sur les implications philosophiques d'un concept appauvri d'autonomie, dépossédé de toutes ses subtilités relationnelles, émotionnelles et sociales, c'est renoncer à la tentative de décrire le plus précisément notre réalité pour ensuite comprendre quoi en faire. Une philosophie politique qui ne tient pas compte de caractéristiques fondamentales de la nature humaine sous prétexte qu'elles ne sont pas à proprement dit rationnelles passe à côté de la possibilité de se voir rendre réellement utile. En restant vigilant quant à la nécessité de préserver un vocabulaire qui protège politiquement l'individu contre une tyrannie de la majorité, je crois et je fais le pari qu'il est possible de remodeler le concept d'autonomie afin d'élaborer une théorie de la justice qui rende mieux compte des problèmes de l'exclusion sociale, des causes de certaines injustices trop souvent occultées par l'histoire (je pense aux injustices nées d'un déni de reconnaissance), sans toutefois devoir réifier les identités comme il est souvent reproché à certaines théories féministes, communautariens et de la reconnaissance de le faire. Et à ceux qui reprochent aux conceptions relationnelles de l'autonomie de surdéterminer l'individu, je crois que l'on peut répondre que le fait de dire que les êtres humains ont besoin de certaines formes de reconnaissance pour s'épanouir, comme le fait Axel Honneth par exemple, n'est pas plus de la surdétermination que d'adopter, par exemple, une théorie rationaliste du bien comme le fait Rawls. Toutes les théories politiques se fondent sur une conception de l'être humain, et selon moi, la conception qui est le mieux supportée non seulement par les arguments qui la constituent mais aussi par les données que nous fournissent l'ensemble des sciences humaines et sociales dans leur état actuel est une conception qui tient compte de l'interdépendance nécessaire des individus pour leur propre développement.

Chapitre 3

Vers une définition formelle de l'autonomie relationnelle : les raisons empiriques et philosophiques de l'adoption du concept

Nous avons vu dans les chapitres précédents que la définition de l'autonomie individuelle à partir de laquelle se fondent les théories de la justice pose problème par son caractère rationaliste et idéalisé de l'individu. L'objectif des deux prochains chapitres sera d'évaluer la possibilité de créer une définition de l'autonomie qui évite les écueils que nous avons repérés. Cette nouvelle définition devra être à la fois relationnelle et formelle. Relationnelle, d'abord, pour mieux rendre compte de la nature de l'autonomie telle qu'elle est vécue et incarnée par les individus. Formelle, ensuite, pour ne pas dénaturer le concept d'autonomie en son sens d'autodétermination, qui nous interdit par le fait même de le surdéterminer. Naturellement, compte tenu de la prévalence historique du concept individualiste et rationaliste d'autonomie, la possibilité d'appliquer ces deux caractéristiques est loin d'être évidente aux yeux de bon nombre. C'est pourquoi ce troisième chapitre sera consacré à évaluer la pertinence de la conception relationnelle, de façon positive cette fois, en allant chercher des appuis empiriques et philosophiques. Notre objectif sera donc d'évaluer la concordance d'un concept relationnel de l'autonomie avec nos expériences. Bien sûr, une telle tâche n'est pas suffisante à prouver l'utilité d'une telle conception dans le cadre de la théorie politique, mais il s'agit cependant d'une étape indispensable à notre argumentation, puisqu'elle devrait montrer, au terme de la discussion, qu'autonomie et relations sociales sont, dans les faits, complémentaires et indissociables.

Qu'entend-on par autonomie relationnelle ? Il faut d'abord spécifier que si le concept s'inscrit dans la lignée critique du rationalisme, il ne tente pas pour autant de mettre au rancart tous les liens que l'autonomie entretient avec la rationalité. Défendre une conception de l'autonomie dépouillée de tout lien avec la rationalité serait une absurdité, bien sûr. L'attachement même au concept d'autonomie dépend d'un respect pour la rationalité de chaque être humain. Les partisans d'un concept relationnel d'autonomie ne souhaitent pas remettre en cause ce respect. Contrairement à la conception de la personne véhiculée par certaines écoles de pensée pour lesquelles les individus ne sont guidés que par des émotions et des désirs irrationnels (les principes de marketing de la première heure, par exemple, ont

étés modelés sur ce postulat)⁷⁴, celle qui est derrière le concept d'autonomie relationnelle ne nie pas la capacité des individus à effectuer certains choix et à avoir une capacité de réflexion critique. Toutefois, comme partout ailleurs, rien n'est entièrement noir ou blanc et il faut savoir faire des nuances. L'hypothèse sur laquelle se fonde l'idée d'une autonomie relationnelle soutient que les développements cognitifs et émotionnels des individus sont intrinsèquement liés l'un à l'autre. Or, si tel est le cas, on peut supposer que l'autonomie, non seulement en tant que capacité mais en tant que potentiel actualisé, dépend des relations émotionnelles d'interdépendance entre les individus. Il me faudra donc démontrer d'abord que l'individu est constitué par ses relations interpersonnelles et, ce faisant, qu'il est le produit d'une toile de dépendances mutuelles. Toutefois, si l'on veut préserver une conception de l'individu comme être capable de rationalité (ce que la préservation de la notion d'autonomie commande), il nous faut montrer en quoi la rationalité est elle-même profondément influencée par l'interaction des individus avec leurs semblables et leurs réactions émotives face à leurs expériences vécues.

Ainsi, notre démonstration visera à montrer pourquoi il est pertinent de penser l'agent humain à la fois en tant qu'être rationnel et en tant que produit d'interdépendances. Nous commencerons par évaluer plus en détails un argument que nous avons déjà vu au premier chapitre, soit celui du moi dialogique, tel qu'exposé par Charles Taylor dans son ouvrage *Les sources du moi*. Nous nous tournerons ensuite vers des études plus empiriques sur les relations d'interdépendances entre les individus, en s'intéressant plus spécifiquement à une théorie maintenant largement adoptée à la fois par les chercheurs et les cliniciens en psychologie, soit la théorie de l'attachement. Nous nous intéresserons aussi aux théories neuropsychologiques selon lesquelles le rapport entre émotion et raison est plus intime que ce qui est généralement présupposé. Enfin, nous pourrions nous tourner vers les arguments philosophiques d'Axel Honneth en faveur d'une autonomie « décentrée », qui relève de sa théorie de la reconnaissance comme cadre explicatif des rapports sociaux fondamentaux.

⁷⁴ Entre autres, Edward Bernays, neveu de Sigmund Freud, pionnier du marketing, des relations publiques et de la propagande moderne, avait comme thèse principale que les masses ne réagissent que sous l'influence de leurs pulsions et de leurs émotions et que, par conséquent, ils devaient être guidés par certaines élites éclairées. Cf. E.L. Bernays, *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005.

3.1 La construction dialogique du moi

Je me retrouve dans l'obligation de revenir sur un sujet abordé sommairement au premier chapitre, soit la question de l'identité socialement construite. Nous l'aborderons toutefois ici sous l'angle plus spécifique du rapport entre le *moi* socialement construit et le *je* socialement constitué. Nous nous rappellerons que j'avais pris pour acquis que la question de l'identité socialement construite était largement acceptée en philosophie politique. Peu de philosophes contemporains, à ma connaissance, se sont attelés à la tâche de pourfendre la thèse selon laquelle notre identité est socialement médiatisée, du moins par les concepts linguistiques qui nous permettent d'articuler un discours sur le moi. Cependant, ce qui est beaucoup plus difficile à digérer pour bien des philosophes politiques, c'est le passage de la thèse du moi socialement constitué à la thèse du *je* comme construit social, soit à l'agent formé socialement. Dès que l'on entre dans le domaine de la définition sociale de l'agent, les boucliers libéraux se lèvent, au nom de la protection de l'individu et de la mémoire de certaines dérives politiques historiques qui ont mené, entre autres, au totalitarisme et à ses horreurs. Nous reviendrons au chapitre subséquent sur la possibilité de sortir du concept individualiste d'autonomie sans remettre en cause le respect de l'individualité. Pour l'instant, il nous faut voir en quoi les relations sont essentielles au développement de l'autonomie. Je dis bien développement, puisque comme Jennifer Nedelsky, je considère que l'autonomie n'est pas une caractéristique innée et inchangeable dans le temps⁷⁵, puisque comme nous l'avons vu plus haut, je suppose que certaines conditions sont nécessaires à son actualisation.

Charles Taylor est un des penseurs qui a le plus fait pour évaluer les conséquences de l'attachement moderne (et typiquement libéral) à la notion d'autodétermination, une de ces conséquences première étant, selon lui, la minceur de la notion d'identité personnelle. C'est pourquoi je voudrais revenir à son argument sur la nature dialogique du moi, avant de montrer que les théories psychologiques généralement acceptées actuellement supportent certaines de ses thèses, dont celle de la situation du moi dans l'espace moral qu'il expose au deuxième chapitre des *Sources du moi*. J'ai évoqué assez brièvement au premier chapitre l'argument que fait Taylor au sujet du moi dialogique. Nous avons vu plus haut qu'il y a un problème pratique à l'utilisation d'un concept réduit de l'agent, c'est-à-dire que nous avons constaté que la description de l'agentivité individuelle de laquelle part Rawls pour fonder son

⁷⁵ Nedelsky, «Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities», p. 10.

libéralisme politique est problématique. Il est donc pertinent de se lancer à la recherche d'une définition plus adéquate de l'agent. Dans la pensée de Taylor, cette définition passe par la compréhension de ce qu'est l'identité personnelle.

L'argument que je souhaite invoquer ici est que les questions du *moi* (l'identité) et du *je* (l'agent) peuvent être interprétées, après une lecture attentive, comme étant deux versants d'une même problématique. Par conséquent, accepter la construction sociale de l'identité personnelle revient à admettre la nécessité de repenser l'autonomie individuelle. Lorsque Taylor parle du *moi*, il désigne bien cette identité personnelle, cette définition de soi-même essentielle à toute quête d'autonomie. En ce sens, c'est à notre identité, à ce moi, que nous nous rapportons lorsque nous prenons une décision autonome. L'affirmation du caractère fondamentalement dialogique de ce moi a donc une incidence certaine sur la façon dont on peut penser l'autonomie. Si, en effet, on adhère à la description que Taylor fait de l'identité personnelle (du *moi*), il est à mon sens nécessaire d'accepter la notion d'autonomie relationnelle, au moins en tant que concept descriptif.

Ce qu'affirme Taylor, c'est que le moi ne peut être pensé en-dehors des « réseaux d'interlocution » qui le constituent⁷⁶. En fait, un moi est toujours un moi qui se pense, puisque l'identité personnelle est au moins en partie constituée de l'interprétation que l'on se fait de soi-même. La façon dont je me perçois, dont je me décris, constitue en partie ce que je suis. C'est d'ailleurs ce qui en fait un objet d'étude dans une classe à part, selon Taylor, dans la mesure où il n'est pas indépendant des interprétations que l'on peut en faire. Cette affirmation de la constitution de l'identité par le récit qui en est fait est essentielle à la notion d'autonomie relationnelle, puisqu'il s'agit d'une première étape pour comprendre où s'effectue le passage entre les rapports sociaux et la façon dont l'agent se conçoit comme agent. Effectivement, la façon dont je décris et j'interprète mon identité sont parties prenantes de mon moi. Tout à la fois, je ne peux effectuer cette description qu'avec les outils linguistiques de la communauté à laquelle j'appartiens à un moment donné : « étudier les personnes, c'est étudier des êtres qui existent uniquement dans un certain langage ou qui en sont partiellement constitués⁷⁷ ». En affirmant la primauté du langage sur la constitution du moi, Taylor explicite la thèse de la constitution de l'identité individuelle par le récit narratif.

⁷⁶ Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, p. 57.

⁷⁷ Ibid., p. 55.

Bien qu'il donne aux institutions langagières un rôle primordial dans la construction de l'identité personnelle, Taylor rejette toutefois la thèse poststructuraliste de la fin de la subjectivité. La raison en est qu'il cherche à préserver la notion d'autonomie. L'argument est plutôt que la constitution du moi résultant d'une médiation sociale du langage n'est pas incompatible avec l'idée moderne d'autonomie personnelle. Il souligne d'ailleurs que « l'autonomie moderne ne constitue pas une négation du fait qu'un moi existe seulement parmi d'autres "moi" »⁷⁸. Il précise sa pensée lorsqu'il décrit l'idéal spirituel du détachement des « communautés historiques particulières » qui a des racines très anciennes (pensons aux prophètes chrétiens qui défendent la vérité divine envers et contre tous) et est encore aujourd'hui très puissant. Reconnaisant la possibilité d'une originalité personnelle, Taylor nous dit cependant :

Un être humain peut toujours être original, prendre ses distances par rapport à la pensée et à la vision du monde de ses contemporains, voire ne pas être compris. Mais cette compulsion à développer une vue personnelle des choses se trouvera inhibée et se perdra ultimement dans la confusion intérieure, à moins qu'elle ne se situe d'une façon ou d'une autre en relation avec le langage et la vision des autres⁷⁹.

Revenons donc à la distinction entre le *moi*, soit l'identité personnelle, et le *je*, l'agent humain. On voit bien ici, à travers cette formulation de l'autonomie, qu'il est impossible de dissocier les deux. Si Taylor parle toujours explicitement du *moi*, ce passage réfère bel et bien au *je*, c'est-à-dire à ce qui, en moi, est capable d'agir, d'élaborer et d'énoncer des idées, de créer, bref, d'être agent. Ce que Taylor semble nous dire ici, c'est que la possibilité même de devenir un agent autonome dépend de l'usage du langage socialement partagé et des visions du monde que le langage implique. Pour être capable soi-même d'énoncer ses préférences, il faut avoir les outils linguistiques pour le faire. Ce qui est sous-entendu dans ce passage, c'est que la rationalité, qui fait de nous des êtres potentiellement autonomes, dépend pour être mise en œuvre du langage. Tant qu'une certaine forme de langage n'a pas mis en forme les impressions, émotions, sentiments ou intuitions originales qui se développent dans l'individu particulier, on ne peut pas parler d'autonomie au sens du développement d'un esprit critique. C'est d'ailleurs un des arguments de Honneth et Anderson (nous y reviendrons) : l'approche

⁷⁸ Ibid., p. 56.

⁷⁹ Ibid., pp. 58-59.

libérale de l'autonomie ne reconnaît pas l'importance du dialogue pour le développement de la réflexion critique⁸⁰.

Certains diront que de penser l'autonomie en termes de réflexion critique est déjà une surdétermination du concept. Je ne pense pas. D'abord parce qu'on ne peut travailler avec un concept vide de signification. Si l'« autonomie » telle que définie dans le cadre de notre problématique veut dire la possibilité de faire des choix par rapport à sa propre vie, la notion de choix qui fait partie de cette définition implique une forme de rationalité. Or, on voit mal quel type de rationalité autre pourrait définir le choix autonome si ce n'est la capacité à exercer une réflexion critique sur les conditions du choix. Ce que je soutiens donc ici est que si l'autonomie est effectivement liée à la réflexion critique, deux versions d'un même argument s'inspirant des écrits de Taylor peuvent être avancées. La plus forte consiste à montrer le lien entre la réflexion critique et le dialogue au sens propre. Je crois que cette version est défendable, entre autres en prenant pour exemple l'histoire de la philosophie. On n'innove qu'en référence à ce qui existe déjà. La réflexion est un reflet modifié grâce à un nouvel angle d'observation, mais elle demeure un reflet de ce qui a déjà été dit. Cet argument me semble se suffire à lui-même et prouve la nécessité de repenser le concept d'autonomie en tant qu'obsession d'une authenticité détachée de toutes dépendances. Toutefois, il mériterait plus d'attention qu'on peut ici lui en consacrer. On peut donc aussi se contenter de la version plus faible, peut-être plus facile à accepter, qui consiste à montrer que les outils linguistiques sont indispensables à toute réflexion critique, ou même à n'importe quelle sorte de rationalité. Je me contenterai de cette version plus faible, pour montrer dans la prochaine section que l'attachement émotionnel et les relations sociales qui le sous-tendent sont parties prenantes du développement de la rationalité humaine et, plus spécifiquement, des capacités linguistiques et de l'intelligence sociale.

3.2 L'apport de la recherche en psychologie : la neuroscience sur le rapport entre émotions et raison et la théorie de l'attachement

Le rapport intime d'influence mutuelle entre émotions et cognition n'est plus à démontrer dans les multiples sphères de la recherche psychologique. Ce qui m'importe donc ici, c'est de montrer que l'identité (ou, selon des termes plus courants en psychologie, la formation de la personnalité) est principalement construite par la socialisation et les rapports

⁸⁰ Anderson et Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», p. 130.

interpersonnels, ce qui était l'hypothèse du communautarisme et du féminisme, entre autres, que j'ai exposée au premier chapitre. Je souhaite cette fois-ci orienter notre attention sur le fait que les manifestations les plus intimes de la construction de l'identité, soit les émotions, jouent un rôle fondamental dans la cognition. Mon objectif est ainsi de montrer que le concept d'autonomie relationnelle est le plus adapté à la réalité psychologique des individus.

Malgré la diversité des approches dans ce domaine, de plus en plus de courants semblent se rallier à l'idée que non seulement émotion et raison ne sont pas deux termes opposés, mais bien qu'ils sont en interaction constante. Je ne compte pas faire ici un rapport exhaustif des travaux en psychologie sur le rôle des émotions, des sentiments et des liens affectifs dans l'évolution cognitive des individus (une tentative du genre serait vaine). Un tel type de travail n'est pas absolument nécessaire pour démontrer la tendance lourde dans le domaine à considérer les émotions liées à la cognition. Je souhaite donc montrer que cette tendance existe et qu'elle semble pointer vers la validation de l'hypothèse selon laquelle le processus de cognition et, donc, la prise de décision nécessaire à toute notion d'autonomie, est intimement lié au bagage émotionnel et social d'un individu. Cette conception de l'individu se voit autant au niveau de la neuropsychologie que dans la théorie de l'attachement.

3.2.1 Neurosciences, émotions et cognition

En neurobiologie, entre autres, de plus en plus d'études sur les émotions et leur rôle dans la cognition sont menées depuis une décennie et elles démontrent l'imbrication des deux concepts :

Depuis ces dix dernières années, grâce à l'appui des données expérimentales et des progrès opérés en neuro-imagerie, les études des émotions en neurosciences sont en pleine expansion. Jetant le trouble sur une longue période de rationalisme, certains de ces travaux nous ont même fait comprendre que l'émotion et la raison ne sont certainement pas des notions aussi opposées que ce que l'on pensait mais que, au contraire, l'émotion constitue une part essentielle des processus de raisonnement et de prise de décision⁸¹.

On démontre entre autres dans ces études que le cortex orbito-frontal, une partie à l'avant du cerveau, est à la fois un centre de traitement émotionnel, mais joue aussi un rôle

⁸¹ B. Giffard et B. Lechevalier, «Neurosciences et affects», *Champ Psychosomatique* 41, no. 1 (2006), p. 11.

important « dans la prise de décision, et dans la mémorisation des souvenirs liés aux récompenses et aux punitions⁸² ». C'est dire que cette zone du cerveau est associée à la fois aux émotions suscitées par les interactions sociales et aux processus de raisonnement qui mène à la prise de décision⁸³. L'observation de certains cas cliniques permet de confirmer cette hypothèse. Le plus célèbre est celui de Phineas Gage, qui a survécu à un accident qui lui a transpercé le cortex préfrontal et n'a subi aucun dommage perceptible, sauf dans la faculté de prendre des décisions en accordance avec les valeurs morales qu'il avait internalisé et les dictats de l'environnement social. Selon Giffard et Lechevalier, qui ont élaboré une revue de l'état des connaissances en neurobiologie par rapport aux liens entre émotions et raison, ce type de cas illustre bien que « les facultés de raisonner et d'éprouver des émotions vont de paire, et leur affaiblissement tranche nettement avec un profil neuropsychologique qui montre une parfaite préservation de la mémoire, de l'attention, du langage et de l'intelligence⁸⁴ ».

Il ne nous serait cependant pas très utile d'énoncer ces faits dans le cadre de notre problématique si nous n'étions pas en mesure de prouver le lien entre les émotions et le cadre social qui les fait naître. Or, selon des recherches menées sur cette partie spécifique du cerveau, les individus associeraient des réactions physiques émotionnelles à certaines situations vécues leur permettant d'enclencher un processus de prise de décision qui tienne compte de leurs expériences passées. « Ces marqueurs somatiques sont élaborés au cours des processus d'éducation et de socialisation. En effet, tout au long de la vie, depuis l'enfance, nous associons à nos actes, à nos choix, des représentations somatiques qui sont en fait des manifestations émotionnelles vécues comme conséquences de nos actes⁸⁵ ». Les « marqueurs somatiques⁸⁶ » agissent comme guides qui permettent d'éliminer spontanément les options menant à des mauvaises conséquences. C'est dire que nos relations sociales créent des émotions qui nous permettent par la suite de prendre des décisions qui seront qualifiées de rationnelles. La propriété de ces marqueurs émotionnels qui nous intéresse ici est surtout leur caractère éminemment social. L'émotion qu'ils suscitent est une médiation entre

⁸² Ibid., p. 21.

⁸³ Cf. R. Adolphs, «Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour», *Nature Review Neuroscience* 4 (2003).

⁸⁴ Giffard et Lechevalier, «Neurosciences et affects», p. 23.

⁸⁵ Ibid., p. 24.

⁸⁶ Le terme a été consacré par A. R. Damasio dans A.R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, Paris, Editions O. Jacob, 1994.

l'expérience sociale vécue et le processus rationnel de décision. Giffard et Lechevalier concluent d'ailleurs leur état des lieux de la neuroscience sur ce sujet sur le constat suivant : « L'émotion, loin d'être le fardeau de la raison, devient l'auxiliaire de la raison. On comprend ainsi que la prise de décision ne peut se baser uniquement sur la raison pure, sur la logique formelle chère à Kant.⁸⁷ » La prise de décision dépend de l'intériorisation de codes sociaux par le biais d'émotions qui guide le choix entre les différentes options qui définissent le contexte de décision⁸⁸. Et, comme nous allons le voir sous peu, ce rapport entre rapports sociaux, émotions et développement cognitif est si profond qu'il commence à se former en très bas âge.

3.2.2 La théorie de l'attachement

La notion d'autonomie relationnelle a d'abord été ébauchée par Jennifer Nedelsky, dans une approche féministe. Dans le même courant, les théories du *care* ont repris certains arguments ébauchés par Nedelsky, pour mieux définir en quoi l'autonomie dépend des relations d'interdépendance entre les individus. Les théories du *care* se fondent sur le rapport de dépendance le plus profond que tous les humains ont du expérimenter, soit le rapport entre la mère (ou une figure substitut permanente) et son enfant. J'aimerais ici explorer les preuves empiriques qu'on dévoilé les psychologues tenants de la théorie de l'attachement pour plusieurs raisons. D'abord pour montrer que les théories du *care* sont plus qu'une approche pacifiste de l'être humain, centrée sur l'expérience féminine, mais reflètent une réalité concrète et universelle. Ensuite pour prouver que non seulement les êtres humains ont besoin des autres pour être ce qu'ils sont, mais leur rationalité si chère aux philosophes naît avec un développement cognitif complexe qui nécessite, pour atteindre un stade de maturité, des conditions interpersonnelles et sociales spécifiques.

La théorie de l'attachement est aujourd'hui largement acceptée en psychologie. Ses principaux détracteurs sont les défenseurs de la psychanalyse classique (peu nombreux de nos jours), pour qui ce sont les besoins physiques qui lient l'enfant et la mère. Cependant, John Bowlby et Mary Ainsworth, les initiateurs de cette théorie, sont de nos jours des

⁸⁷ Giffard et Lechevalier, «Neurosciences et affects», p. 52.

⁸⁸ Pour Jerome Bruner, psychologue cognitiviste, la mise en contexte des émotions, de la cognition et de l'action dans le système culturel qui lui donne sens est essentielle à la compréhension des trois concepts, puisque c'est le contexte social qui les intègre et leur donne sens. Cf. J.S. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

pionniers de la recherche clinique en psychologie telle qu'elle se pratique aujourd'hui, leur œuvre étant un des piliers de la psychologie contemporaine. Leurs travaux ont démontré que, plus qu'un simple résultat de la dépendance physique du nourrisson face à la figure maternelle, l'attachement est un besoin primaire au même titre que les besoins physiques. Bowlby a été grandement influencé par les travaux de l'éthologue Konrad Lorenz, qui avait démontré que le besoin de liens sociaux chez les oies pouvait être indépendant de leur besoin de se nourrir. Il a repris certains concepts de l'ethnologie, mais surtout il a repris le précepte méthodologique de l'observation en environnement naturel. Ainsworth a quant à elle observé le comportement des mères et des enfants autant dans leur environnement familial que dans des expériences en laboratoire.

La théorie de l'attachement a donné et donne encore lieu à de nombreuses découvertes dans notre compréhension du développement de l'enfant, mais sa portée dépasse le monde de l'enfance. Par exemple, cette théorie a confirmé que les concepts de soi (*self*) et de l'autre se forment de façon interdépendante, c'est-à-dire que selon les expériences au sein de la relation d'attachement, l'enfant va se forger une certaine conception de la figure d'attachement (présente, aimante, ou à l'inverse fuyante, etc.), mais va aussi à la fois construire sa propre conception de lui-même comme étant digne d'amour et d'attention ou non⁸⁹. Ce postulat, nous y reviendrons, joue en faveur de la théorie de la reconnaissance développée par Axel Honneth qui suppose un lien entre notre rapport à nous-mêmes et les réactions de notre environnement social. Des liens ont aussi été tissés entre les modèles d'attachement et les capacités cognitives des enfants, ce qui suggère, comme le suggéraient les recherches en neurosciences résumées plus haut, que les affects en jeu dans la relation d'attachement jouent un rôle dans la capacité de cognition des individus. Entre autres, il est prouvé que les enfants possédant des relations sociales fortes sont plus stimulés sur le plan cognitif et développent, entre autres, de meilleures capacités linguistiques⁹⁰. On retrouve

⁸⁹ I. Bretherton, «Attachment Theory: Retrospect and Prospect», *Monographs of the Society for Research in Child Development* 50, no. 1 (1985), pp. 12-13.

⁹⁰ M.H. van IJzendoorn, J. Dijkstra et A.G. Bus, «Attachment, Intelligence, and Language: A Meta-analysis», *Social Development* 4, no. 2 (1995). Il faut bien voir toutefois que la conclusion des auteurs est que l'attachement n'est pas un facteur affectant l'intelligence des individus, mais bien plutôt un gage d'amélioration du développement des capacités cognitives.

donc dans la théorie de l'attachement le lien entre le développement affectif d'un individu et son développement cognitif⁹¹.

La neuroscience a elle aussi confirmé l'importance de l'attachement pour le développement des capacités cognitives. Entre autres, les travaux de Allan Schore démontrent l'effet des émotions suscitées par la relation d'attachement sur la formation de l'hémisphère droit du cerveau. En conclusion d'un article sur le sujet, Schore affirme : « l'information qu'offre ces travaux suggère que l'intelligence émotionnelle ou sociale dépend fortement du fonctionnement de l'hémisphère droit du cerveau, et que cette capacité est le résultat d'un attachement solide (*secure attachment*) et la composante d'une santé mentale adaptative chez les jeunes enfants, les enfants, les adolescents et les adultes⁹² ». Or, et c'est l'hypothèse que nous explorerons plus loin, l'intelligence sociale est l'intelligence requise dans l'organisation des affaires sociales. Par ailleurs, dans les recherches en neuropsychologie, il a été avancé que l'on peut distinguer l'intelligence sociale de l'intelligence générale, l'intelligence sociale faisant référence à l'habileté de se représenter les états mentaux des autres, autant dans des situations sociales complexes que dans des relations intimes⁹³. Lorsque Rawls nous parle de rationalité pratique au sens kantien ou de « raisonnabilité », je ne vois pas ce à quoi il fait référence si ce n'est qu'à cette intelligence sociale. Si ce n'est pas le cas, on se retrouve encore une fois face au problème de distinguer la rationalité théorique de la rationalité pratique. Par conséquent, si mon intuition est bonne et que, lorsque nous faisons référence en philosophie à la rationalité déployée pour gérer les relations sociales, nous faisons en effet référence à ce type d'intelligence sociale, il devient évident qu'on ne peut plus faire référence à cette rationalité indépendamment des relations sociales qui la constituent.

⁹¹ Sur les travaux récents dans le cadre de la théorie de l'attachement, voir entre autres : A. Gopnik, *The Philosophical Baby : What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life*, 1st, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009. Voir aussi les travaux de Allan N. Schore (référence plus bas) et Daniel Stern, entre autres D.N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985.

⁹² A.N. Schore, «Effects of a Secure Attachment Relationship on Right Brain Development, Affect, Regulation, and Infant Mental Health», *Infant Mental Health Journal* 22, no. 1-2 (2001), p.48. « The data offered in this work suggest that emotional or social intelligence relies heavily upon right brain function, and that this capacity is an outcome of a secure attachment and a central component of adaptive infant, child, adolescent, and adult mental health. »

⁹³ Ibid.

3.2.3 *La raison différenciée*

Le point que je tente de démontrer ici est que les liens sociaux, que ce soit les liens très intimes de la figure d'attachement avec un enfant ou le rapport de la société à l'individu, ont un impact direct sur la façon dont l'individu met en œuvre sa rationalité. Dans un ouvrage portant sur les effets des relations de compétition et des situations de risques sur la réciprocité et la coopération sociale, Peter Marris fait appel à la description que Piaget fait de la pensée :

Piaget décrit la structure de la pensée comme une forme distinctivement humaine de l'organisation autorégulatrice. La pensée, comme les autres capacités des êtres humains, émerge d'un héritage génétique, se développe en interaction avec son environnement, évolue et se transforme, mais toujours dans le but de maintenir l'intégrité de sa structure – assimiler de nouvelles informations, s'adapter aux incohérences et se réconcilier avec les anomalies⁹⁴.

La pensée est donc ce système d'adaptation constante aux situations extérieures. Ce qu'il faut toutefois voir, c'est qu'elle n'est pas l'application indifférenciée d'un principe logique aux différentes situations et environnements dans lesquels se retrouve l'individu. Elle est toujours alimentée par le soi (*self*), dans sa construction identitaire complexe et irréductiblement sociale, ce qui rend très difficile l'abstraction de la part de rationalité dans notre compréhension du processus décisionnel. La raison en est qu'à chaque fois qu'une décision est prise, les éléments décisionnels qui entrent dans le calcul rationnel sont toujours construits par la mémoire de l'individu, par les représentations qu'il s'est créées dans le passé et, nécessairement, par les émotions qu'ont suscité les expériences passées. Il y a donc deux éléments principaux qui sont pris en compte : la signification sociale des données en jeu dans la décision et la signification émotive, donc très personnelle et individuelle, de ces mêmes données.

C'est ce qu'explique la psychiatre Françoise Schenk, dans sa caractérisation de la décision :

⁹⁴ P. Marris, *The Politics of Uncertainty : Attachment in Private and Public Life*, New York, Routledge, 1996, p. 19. « Piaget describes the structure of thought as the distinctively human form of this self-regulative organization. Thought, like other capacities of human beings, grows out of a genetic endowment, develops in interaction with its environments, evolves and transforms itself, yet always with the aim of maintaining the integrity of its structure—assimilating new information, accommodating to inconsistencies, reconciling anomalies. »

La décision suppose un choix explicite entre différentes options. La décision rationnelle implique une optimalité de ce choix, basée de l'intégration des données pertinentes. Comme le souligne l'économiste Herbert Simon, cette optimisation est manifestement limitée par les informations disponibles. Elle est également limitée par le fait que ces données ont inévitablement les deux faces invoquées plus haut, à savoir leur référent dans l'environnement du sujet et leur nature intime, leur signification pour le sujet. Pour le sujet, leur statut est celui d'une représentation, pas d'une grandeur mesurée « objectivement ». Cette représentation repose sur une extraction de contrastes, sur une échelle relative et non absolue, ce qui n'en réduit pas la précision mais en module la saillance, la valeur peut-être⁹⁵.

Les représentations à partir desquelles s'effectue une décision rationnelle ne sont donc jamais, à proprement dit, objectives. Elles sont plutôt le produit des diverses expériences de l'individu et du souvenir qu'il en a⁹⁶. Or, la mémoire est formée et déformée selon les affects associés à certaines situations. La décision rationnelle n'est donc jamais ultimement rationnelle qu'au regard des éléments non rationnels qui l'informent. Ces éléments reposent, dans les relations sociales, sur la caractérisation de la situation relationnelle.

La difficulté d'extraire la rationalité du processus de décision est encore plus grande lorsqu'il s'agit d'interactions sociales. Il est essentiel de voir à quel point la rationalité est tributaire de nombreuses influences et peut difficilement, dans le cas de la gestion de relations sociales (ce qu'est nécessairement la philosophie politique), être un fondement d'universalité. Si la rationalité théorique, celle de l'abstraction et des sciences dures comme les mathématiques, peut donner lieu à des conceptualisations indiscutables – et je doute même que de telles disciplines soient entièrement soustraites au débat – il n'en est pas de même dans la façon dont nous usons de notre rationalité pour participer à la réalité sociale. Chacune de mes décisions est le produit de l'information dont je dispose. Or, dans une situation de relation interpersonnelle plus encore que dans n'importe quelle autre situation, l'autre, élément essentiel dans ma délibération, est inconnaissable. Je ne peux que l'appréhender par la projection de ce que je suis, un semblable, et par mon expérience de mes relations antérieures.

On ne peut donc que constater que la façon dont nous usons de rationalité dans les situations d'interaction sociale dépend de la manière dont on conçoit les signaux que nous

⁹⁵ F. Schenk, «Les émotions de la raison», *Revue européenne des sciences sociales* Tome XLVII, no. 144 (2009), p. 158.

⁹⁶ C'est aussi ce que soutient R. J. Dolan dans ses recherches en neurosciences. Cf. R.J. Dolan, «Emotion, Cognition and Behaviour», *Science* 298, no. 5596 (2002).

envoient nos semblables et, par conséquent, dépend en grande partie du regard de l'autre. Tous les éléments d'une relation interpersonnelle ou sociale participent à la création de l'individu en tant qu'agent, puisqu'ils suscitent autant d'émotions, d'expériences, de souvenirs, de sentiments qui informent les décisions et les actes individuels. C'est ce rapport entre la formation de mon identité en tant qu'être autonome et de la reconnaissance dont l'autre, qu'il soit personne, société civile ou État, me rend digne, que la théorie de la reconnaissance théorise.

3.3 La théorie de la reconnaissance

Revenons donc maintenant à la littérature philosophique, à proprement parler, après cette brève incursion dans le domaine psychologique. Quelles conclusions tirer de la section précédente, où nous avons vu que les émotions et les liens d'attachement ont une incidence sur les processus de rationalisation et l'intelligence sociale, en vue de l'élaboration d'une théorie de la justice ? Axel Honneth a puisé dans l'héritage hégélien et dans la psychologie sociale (s'attardant entre autres à la théorie de l'attachement) afin d'orienter ces conclusions vers la possibilité de modifier la façon dont on approche la théorie politique contemporaine. La conviction de Honneth, similaire en quelques points à celle de Charles Taylor, est qu'il est nécessaire de réhabiliter certains éléments de la pensée de Hegel dans le contexte de la philosophie politique contemporaine, en réponse à l'omniprésence d'un néo-kantisme représenté par les libéraux. Il se rapproche en ce sens du communautarisme. Il tente toutefois de dépasser l'opposition classique entre la primauté de la communauté et la primauté de l'individu, entre autres par le biais de nombreux écrits dans lesquels il analyse les conditions sociales de l'autonomie individuelle. Son ouvrage le plus connu, *La lutte pour la reconnaissance*, est une théorie de la dynamique des conflits sociaux qui se fonde sur une conception relationnelle de la psychologie individuelle. La place qu'il fait à la psychologie sociale, plus spécifiquement par son intérêt pour les travaux de George Herbert Mead, l'amène à réfléchir sur la façon dont la société construit l'individu en créant l'image de lui-même qu'il contemple. Toutefois, son inspiration première demeure Hegel.

Dans sa tentative de réhabiliter la pensée hégélienne en philosophie politique, Honneth se place dans une situation difficile puisque, d'une part, il s'aliène les interprètes exégètes de Hegel avec sa lecture controversée des écrits hégéliens plus proprement

politiques⁹⁷ et, d'autre part, il heurte de front les bases du courant libéral si largement étendu en philosophie politique contemporaine. Par ailleurs, la difficulté de rendre compte de sa pensée est d'autant plus grande que celle-ci est en évolution constante et n'a pas, du moins pour l'instant, été systématisée de manière à nous permettre d'articuler avec précisions tous les pans de sa réflexion. Les ouvrages rédigés par Honneth sont relativement courts et respectent les contours de problématiques circonscrites. Malgré tous les avantages que cette méthode d'exposition détient, elle a le défaut de ne pas organiser clairement les différents sujets auxquels l'auteur s'intéresse et les différents niveaux de traitement que ces sujets subissent. De plus, Honneth n'a pas encore exposé de façon systématique l'ensemble des implications normatives de ses recherches. Nous tenterons donc ici seulement de tracer les grandes lignes de l'entreprise de reconstruction d'une théorie critique que Honneth nous propose, afin de d'entrevoir la possibilité de repenser certains des concepts de base de la philosophie politique contemporaine telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui. Plus précisément, nous verrons que la façon dont Honneth revisite la pensée de Hegel et la réactualise à la lumière des recherches actuelles en sociologie et en psychologie sociale nous permet de comprendre qu'il est souhaitable et possible de reconstruire le concept d'autonomie personnelle sur lequel s'appuient les théories de la justice contemporaines.

Je compte survoler rapidement plusieurs pans des écrits de Honneth pour dresser un portrait général de son projet philosophique et pour en tirer les arguments qui concernent la problématique qui nous intéresse ici. J'aborderai donc l'œuvre de Honneth en la divisant en trois parties : d'abord, je traiterai de la thématique de la reconnaissance qui a été théorisée plus en profondeur dans l'ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*, qui s'inspire des écrits de jeunesse de Hegel sur la reconnaissance et qui les réactualise à l'aide de la psychologie sociale de G. H. Mead. Je me pencherai ensuite sur la reconstruction qu'il a fait de la *Philosophie du droit* de Hegel afin de la présenter comme une théorie de la justice concurrente de la théorie kantienne dans *Les pathologies de la liberté*. Enfin, je m'intéresserai à des articles écrits plus spécifiquement axés sur le thème de l'autonomie décentrée ou l'autonomie de reconnaissance (*recognitionnal*) (terme qui, de son propre aveu, peut être assimilée aux théories de l'autonomie relationnelle). Naturellement, chacune de ces parties recevra un traitement

⁹⁷ Plusieurs lecteurs de Hegel sont en désaccord avec les interprétations de Honneth, dont Christoph Menke et Jay M. Bernstein. Cf. J.M. Bernstein, «The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory - A Review», Notre Dame Philosophical Reviews, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=19887>.

très sommaire qui ne sert ici que d'introduction à l'idée d'une autonomie relationnelle supportée par une théorie de la reconnaissance.

L'idée principale au cœur de la théorie de Honneth est que les expériences de reconnaissance et la relation d'une personne avec elle-même sont connectées dans un schéma intersubjectif de construction de l'identité personnelle. Cette affirmation fondamentale permet à Honneth de concevoir les conflits sociaux comme étant toujours déjà moraux, montrant qu'ils résultent toujours d'une forme de déni de reconnaissance qui a un impact direct sur la façon dont l'individu se conçoit lui-même (et, ultimement, conçoit la société)⁹⁸. Comme nous l'avons brièvement vu au premier chapitre, trois paliers de reconnaissance assurent une relation saine entre l'individu et la société : l'amour, les droits légaux et l'estime sociale. À chacun de ces paliers correspond un rapport à soi-même : l'amour permet la confiance en soi, les droits légaux assurent le respect de soi et l'estime sociale est garante de l'estime de soi. Il n'est pas nécessaire ici d'entrer dans les détails de la théorie de la reconnaissance en tant que tel, qui nécessiterait de faire un survol des écrits de jeunesse de Hegel et de revenir à des théories psychologiques. Ce qui importe est d'accepter la prémisse de l'intersubjectivité génératrice d'identité personnelle. Je crois que l'exposition des théories psychologiques que j'ai faite un peu plus haut nous permet d'adhérer à cette affirmation assez aisément. C'est cette thèse qui guide la théorie normative développée par Honneth.

La théorie de Honneth est, selon la lecture de plusieurs, compréhensive et perfectionniste, dans la mesure où elle vise la création d'une société qui permet à chaque individu de se réaliser et d'atteindre une certaine autonomie. Selon cette critique, le concept d'autonomie étant caractérisé par plusieurs paramètres donnés par la reconnaissance, il serait surdéterminé et s'imposerait comme conception du bien. Il s'agit en fait une charge plus générale contre un concept d'autonomie relationnelle. Car ce que développe Honneth, tacitement dans la *Lutte pour la reconnaissance* et plus explicitement dans de nombreux articles⁹⁹, c'est bel et bien une conception relationnelle de l'autonomie comme fondement d'une théorie de la justice (théorie qui en est cependant encore à une ébauche). Or, cette critique ne s'attaque pas au contenu spécifique de la théorie de la reconnaissance de

⁹⁸ Honneth, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, p. 121.

⁹⁹ Cf. Anderson et Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice». Voir aussi Honneth, «L'autonomie décentrée».

Honneth, mais bel et bien à son projet et à ses concepts de base. Je crois qu'on peut brosser un portrait plus nuancé de ce type d'approche puisque Honneth cherche lui-même à éviter une surdétermination du bien. Il le fait précisément parce qu'il cherche, à la suite de la critique hégélienne de Kant, à mettre en contexte la moralité et donc à s'assurer que les outils théoriques qui nous permettent de penser la vie sociale et la moralité soient assez flexibles pour s'adapter à différentes réalités historiques et culturelles. Pour ce faire, il reprend le concept plutôt hégélien de « vie éthique » en tentant de le décrire de façon formelle, de manière à ne pas surdéterminer le contenu de la vie bonne.

Avant de décrire le rôle de ce concept formel de vie éthique, je voudrais souligner que les objectifs que poursuit une théorie telle que celle de Honneth sont assez similaires aux objectifs du libéralisme (compris dans un sens très large), dans la mesure où il s'inspire de Hegel et Mead qui, tous deux (du moins selon l'interprétation de Honneth), visent une société où les conditions intersubjectives des interactions entre les sujets assurerait le respect de l'individualité de chacun et l'égalité de tous dans la reconnaissance des particularités individuelles¹⁰⁰. Il ne faudrait donc pas voir dans le concept de « vie éthique » tel qu'Honneth le présente sommairement en conclusion de la *Lutte pour la reconnaissance*, ou dans le concept hégélien d'éthicité tel qu'il est explicité dans *Les pathologies de la liberté*, des concepts totalitaires ou totalisants qui viseraient une société homogène dans ses valeurs et ses principes. Reste à savoir si ces concepts peuvent tenir leurs promesses et rendre compte de l'interdépendance entre les individus en respectant cependant les conceptions privées du bien.

La « vie éthique » ou « l'éthicité » ont donc souvent été compris comme des concepts favorisant une société unifiée avec de fortes valeurs communes. Or, si l'on en comprend l'interprétation de Honneth, le concept prend un tout autre sens. Il réfère, dans le cadre de ses écrits, aux conditions intersubjectives de la reconnaissance des individus et, ce faisant, au maintien des trois sphères de reconnaissance.¹⁰¹ Il est utile, pour mieux comprendre quel rôle joue ce concept, de voir à quels autres concepts il s'oppose, selon la lecture que fait Honneth de Hegel. Dans sa philosophie du droit, Hegel s'oppose, nous dit Honneth, à deux conceptions répandues de la liberté. Ces deux conceptions sont des conditions nécessaires mais non suffisantes à l'autoréalisation. L'une d'entre elle provient du « droit abstrait », il

¹⁰⁰ Honneth, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, p. 175.

¹⁰¹ Ibid., chapitre 9.

s'agit des libertés juridiques. La seconde réfère à la moralité et représente la liberté au sens kantien. Au final, chacune de ces deux conceptions pose problème parce que toutes deux ont tendance à être totalisantes et à vouloir englober l'idée de liberté, d'une part, et toutes deux, lorsqu'elles considérées comme explicitant par elles-mêmes les conditions de l'autonomie individuelles, créent des pathologies sociales, d'autre part. Dans le cas de la liberté au sens juridique, « Hegel a vu la fonction et les limites du droit abstrait [...] : sa fonction consiste à préserver à l'intérieur de l'éthicité une conscience de l'isolement légitime, tandis que ses limites apparaissent aussitôt que l'ensemble des relations sociales est restitué selon les catégories des revendications juridiques¹⁰². » Ce que Hegel reproche à la conception juridique est donc sa négativité qui ne trace que les frontières entre les individus et, par conséquent, ne peut dessiner que les limites dans lesquelles il est possible d'exercer une certaine liberté. Quant à la conception morale de la liberté, la position hégélienne est principalement issue d'une critique de Kant. Cette façon d'aborder la liberté est mieux comprise en la contrastant avec la précédente, nous dit Honneth. Contrairement à la liberté garantie juridiquement, la liberté morale ou l'autonomie morale relève d'un regard vers l'intérieur. On voit alors la liberté apparaître comme « forme spécifique du rapport à soi »¹⁰³. Toutefois, en opposition à la théorie kantienne de l'autonomie, Hegel considère que la perspective de l'autonomie comme adhésion à la loi rationnelle manque d'appuis dans le contexte vécu et les normes sociales : « la réflexion morale tourne dans une certaine mesure à vide parce qu'on n'y aperçoit plus que la mise en œuvre du principe d'universalisation est redevable de la confiance en la validité rationnelle d'une série de directives normatives¹⁰⁴ », directives issues du contexte sociale.

Ultimement, pour Hegel, la liberté réelle n'existe que dans la rencontre des limites d'un autre être humain. Cette position est plus clairement exposée dans sa description de l'amitié et de l'amour : « ici on n'est pas unilatéralement en soi, mais on se limite volontiers en relation avec un autre et on se sait comme soi-même dans cette limitation¹⁰⁵ ». On retrouve ici d'une part les germes de la conception hégélienne de la reconnaissance et, d'autre part, la fondation de sa conception communicationnelle de la liberté. Je ne m'attarderai pas sur les

¹⁰² A. Honneth, *Les pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008b, p. 69.

¹⁰³ Ibid., p. 72.

¹⁰⁴ Ibid., p. 77.

¹⁰⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 7, Additif. Cité dans Ibid., p. 39.

détails de l'un ou l'autre car une telle analyse dépasserait les limites de mon propos. Toutefois, ce qu'il faut voir ici, c'est que, constatant la nature fondamentalement relationnelle de la liberté et même de la formation de l'individualité, Hegel, tout comme Honneth à sa suite, souhaite dépasser les conceptions juridiques et morales de l'autonomie. Ce dépassement s'effectue à travers une notion qui souligne les contours des rapports intersubjectifs entre les individus, soit la « vie éthique ».

Il faut voir que le concept de vie éthique qu'ébauche très sommairement l'auteur à la fin de la *Lutte pour la reconnaissance* est différent du concept hégélien d'éthicité. En effet, à la fin de son ouvrage *Les pathologies de la liberté*, Honneth se montre très critiques envers certains aboutissements de la pensée politique de Hegel, qui surdétermine le contenu de cette éthicité en la liant aux institutions déjà existantes à son époque. C'est d'ailleurs en ce sens que Hegel a conservé une étiquette rétrograde ou bourgeois, aux yeux de plusieurs. Honneth, pour sa part, tente de montrer, tel que nous l'avons mentionné plus haut, qu'il est possible de penser un concept purement formel de la vie éthique. Ce concept devient pour Honneth la façon de faire passer la théorie de la reconnaissance de la théorie descriptive à la théorie normative. En tant que condition de l'autoréalisation des individus et parce que son déni crée une souffrance sociale, la reconnaissance devient alors non seulement une description de l'évolution des relations sociales mais aussi un cadre de référence qui fixe une norme. Ce sont les trois paliers de reconnaissance pris ensemble, dans leur formulation normative, qui constituent pour Honneth ce que devrait être une conception modernisée de la vie éthique. L'utilisation d'un tel terme est donc une façon de systématiser l'organisation des sphères de reconnaissance et de les poser comme conditions de possibilité de l'autoréalisation des individus. En quoi cette conception est réellement formelle et non substantielle, je tenterai d'y répondre au prochain chapitre, alors que nous traiterons de la nécessité d'un concept d'autonomie relationnelle pour la philosophie politique.

Bien sûr, on pourra reprocher à Honneth de déformer la pensée hégélienne en cherchant un peu trop à l'actualiser, lui faisant perdre son historicité. Toutefois, il me semble inutile de tenir compte de ce genre de critique dans le cadre de notre problématique. En effet, ce qui nous intéresse ici est plutôt de voir comment il est possible de repenser la façon même dont est conçue l'idée d'une théorie de la justice, en refondant une de ses prémisses principales, soit l'autonomie de l'agent. En ce sens, le travail de Honneth, s'il n'est pas

encore systématisé de manière à pouvoir répondre aux libéraux avec des armes de même calibre, a le mérite de nous pointer certaines pistes intéressantes quant aux possibilités de reconceptualisation du rapport entre autonomie personnelle et institutions. En reprenant le concept hégélien de la volonté libre plutôt que celui de Kant, mouvement qui se justifie selon moi tout aussi bien que la réactualisation de Kant par Rawls, Honneth ouvre de nouveaux champs d'exploration à la philosophie politique contemporaine. Il ne s'agit pourtant pas pour les philosophes politiques actuels de relire Hegel avec l'intention de réhabiliter l'ensemble de sa pensée – l'entreprise serait vaine par son anachronisme. Ce n'est pas d'ailleurs ce qu'a fait Rawls avec le kantisme. Il s'agit plutôt de s'inspirer de certains concepts de base pour voir s'il ne créeraient pas certaines pistes de solution face au sempiternel problème de l'adéquation entre l'émancipation individuelle et la cohésion sociale.

Par ailleurs, Axel Honneth a consacré plusieurs articles à la notion même d'autonomie, précisément parce qu'il s'agit d'un concept idéal pour à la fois pointer les limites du libéralisme et articuler sa théorie de la reconnaissance, je présume. Dans un de ces articles, coécrit par Joel Anderson, Honneth souligne que l'insistance libérale à considérer l'autonomie comme une forme d'indépendance a mené à une construction erronée des demandes de justice sociale¹⁰⁶. La conception de l'autonomie sur laquelle les deux auteurs s'appuient dans ce texte décrit l'autonomie comme « une capacité qui n'existe que dans le contexte de relations sociales qui la supportent et seulement en conjonction avec le sentiment intérieur d'être autonome¹⁰⁷ ». La prémisse de laquelle ils partent pour expliquer une telle position est que l'autonomie ou la compétence des agents nécessite une certaine forme de relation à soi-même (tel que l'on a vu un peu plus haut lors de la description de la conception morale de l'autonomie), en particulier la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Or, ces trois types de rapports à soi-même sont conditionnels à l'attitude d'autres personnes qui les supportent par leur reconnaissance de l'individualité, la particularité et l'importance de l'individu. Cette prémisse est confirmée par les recherches psychologiques que nous avons décrites plus haut, peut-être plus spécifiquement par la théorie de l'attachement. Dans leur reconstruction des capacités nécessaires à l'autonomie, chacun de ces rapports à soi assure certaines compétences individuelles. La confiance en soi

¹⁰⁶ Anderson et Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», p. 129.

¹⁰⁷ Ibid. « Autonomy is a capacity that exists only in the context of social relations that support it and only in conjunction with the internal sense of being autonomous. »

permet à l'individu de développer des capacités de perception justes quant à ses expériences qui lui permettent de délibérer par la suite. Par exemple, le fait d'avoir subi des traumatismes dus à des sévices physiques peut mener une personne à ne plus faire confiance aux signaux que lui envoie son propre corps. Le respect de soi a plutôt trait à la capacité de traiter l'information nécessaire à la délibération et, éventuellement, à l'action libre. En ce sens, les droits juridiques garantissent ce type de relation à soi-même, puisqu'ils délimitent un champ d'action individuel qui ne peut être empiété par d'autres. Quant à l'estime de soi, elle relève plutôt de la nécessité de faire sens de nos actions :

Il y a au moins une tension entre le fait d'adopter un style de vie et le fait de se penser comme faisant quelque chose qui a du sens. Et, reprenant l'argument de David Velleman, être capable de trouver un sens à ce que l'on fait est intimement lié au fait d'effectivement agir. [...] À cause de la façon dont ils peuvent diminuer l'estime de soi, les modèles systématiques de dénigrement posent par conséquent un problème, non seulement au bonheur ou à l'identité, mais à l'agentivité même de ceux qui en sont affectés¹⁰⁸.

Par conséquent, pour être un agent autonome au sein de la société, on peut voir que certaines capacités sont requises. Elles relèvent en partie du rapport à soi, mais ce rapport est constamment façonné par l'environnement social dans lequel l'individu évolue. On ne peut donc pas considérer l'autonomie, même l'autonomie rationnelle, comme une caractéristique simple et première de l'individu, c'est-à-dire qu'on ne peut pas considérer que les êtres humains sont autonomes dans leurs choix et leurs actions indépendamment de la reconnaissance interpersonnelle et sociale qui d'une part les confirme comme êtres autonomes et, d'autre part, confère du sens aux actions qu'ils posent. On peut aussi conclure par extension que l'adoption par une société d'un schème normatif de reconnaissance assurerait une démocratie qui ne soit pas factice. En effet, pour que les citoyens participent à la mesure de leur potentiel à la société, on doit garantir les meilleures conditions possibles pour le développement et l'actualisation de leur autonomie.

Cette façon de concevoir l'autonomie motive Anderson et Honneth à élaborer une critique des tenants d'un libéralisme procédural et, entre autres, de Rawls et de son voile

¹⁰⁸ Ibid., p. 137. « There is at least a tension between pursuing that way of life and thinking of oneself as doing something that makes sense. And, as David Velleman argues, being able to make sense of what it is we are doing is intimately tied up with actually doing it. (...) Because of the way they can undermine self-esteem, systematic patterns of denigration thus pose a threat not merely to the happiness or identity but to the agency of those affected. »

d'ignorance. Cette critique est similaire à celle que j'ai élaborée au deuxième chapitre. Un des points intéressants de leur critique est qu'ils affirment qu'il semble arbitraire de choisir la rationalité instrumentale comme caractéristique de l'individualité lors de la description de la position originelle. Ils suggèrent plutôt que les individus en position originelle devraient partager une compréhension des besoins de reconnaissance individuelle pour élaborer une théorie de la justice digne de ce nom. Ils vont même plus loin en affirmant que « peut-être que le problème le plus fondamental en jeu ici a rapport au degré auquel on devrait faire appel à des conceptions quasi empiriques de l'être humain dans le développement d'une conception de la justice pour les sociétés libérales »¹⁰⁹. C'est précisément cette réflexion qui est au cœur de notre problématique depuis le début de ce mémoire. Nous verrons sous peu, dans le prochain chapitre, les raisons pour lesquelles il est pertinent de considérer les connaissances empiriques sur l'être humains (dont, entre autres, les théories psychologiques les plus largement acceptées) dans l'élaboration d'une conception de la justice.

À la lumière de l'ensemble des arguments présentés par Axel Honneth, je demeure convaincue que l'argumentaire le plus percutant en faveur d'une modification du concept individualiste d'autonomie personnelle demeure le fait que son inadéquation avec la réalité des agents nous éloigne de la possibilité de conceptualiser la coopération sociale de façon à comprendre les motivations des agents. Cet argument, s'il n'est pas développé par Honneth (il est mentionné, mais très brièvement)¹¹⁰, est la suite logique de sa réflexion. Au deuxième chapitre, j'ai analysé le rôle de la notion d'autonomie personnelle dans le libéralisme politique rawlsien afin de montrer que sa minceur conceptuelle ne nous permettait pas de comprendre le comportement des agents sur la scène publique. Je crois que nous avons maintenant de meilleurs outils pour comprendre le rôle des relations sociales dans le développement de l'autonomie. Une fois que le concept d'autonomie contient en lui-même les exigences de relations sociales saines, il me semble qu'une théorie de la justice gagne beaucoup en capacité motivationnelle. En effet, si les individus en viennent à comprendre leur propre autonomie comme le produit des relations sociales dans lesquelles ils sont impliqués, je suppose qu'ils auront un motif important pour s'assurer du bon fonctionnement social. On pourrait

¹⁰⁹ Ibid., p. 141. « But perhaps the more fundamental issue at stake here has to do with the degree to which we should appeal to quasi-empirical aspects of human personhood in developing a conception of justice for liberal societies. »

¹¹⁰ Ibid., p. 140.

m'opposer ici un argument « réaliste » selon lequel l'espérance d'un tel changement de perspective est utopique. Je répondrai que s'il on espère un changement immédiat, oui, ce l'est certainement. Mais l'histoire nous a enseigné entre autres que la façon dont l'être humain se conçoit évolue dans le temps. L'autonomie est un concept relativement récent dans l'histoire occidentale des idées. Il était totalement étranger aux Anciens. Je ne vois pas pourquoi, éventuellement, la conception de l'autonomie ne pourrait pas changer d'une manière large et fondamentale pour la tradition occidentale, de manière à rendre compte de façon plus adéquate de nos expériences humaines fondamentales. De plus, et peut-être même surtout, un concept relationnel d'autonomie nous permettrait de redéfinir la justice de façon à ce qu'elle corresponde plus clairement à l'expérience humaine vécue.

Chapitre 4

Pourquoi l'autonomie relationnelle en philosophie politique ?

Même si de nombreuses études en psychologie et de nombreux arguments philosophiques peuvent nous convaincre de la nature relationnelle de l'autonomie, la question principale dans le cadre de notre problématique demeure la suivante : pourquoi serait-il pertinent d'utiliser ce concept dans le contexte de l'élaboration des théories politiques et, plus précisément, des théories de la justice ? En effet, si la notion d'autonomie relationnelle commence à s'établir dans des champs comme la philosophie morale ou l'éthique, elle n'a pas beaucoup été discutée en rapport avec la philosophie politique. Une des raisons principales est probablement que le concept d'autonomie individuelle joue un rôle tout particulier dans les théories politiques. Le domaine politique est celui du fragile équilibre entre collectivité et individualité. Repenser la façon dont on conçoit cette sphère individuelle est donc un exercice très sérieux qui doit être abordé avec minutie si on ne veut pas ouvrir la porte à des dérives politiques qui mettraient en péril certains acquis que l'individualisme moderne a pu implanter dans nos sociétés. C'est pourquoi je m'assigne comme tâche dans le chapitre suivant de démontrer la faisabilité de développer une conception formelle de l'autonomie relationnelle et l'utilité qu'un tel concept peut avoir pour les théories politiques contemporaines. Nous verrons donc quels types d'obstacles cette nouvelle définition pourrait rencontrer. Bien sûr, étant donné les limitations du contexte qu'est ce mémoire, il ne sera pas possible d'analyser et articuler de façon satisfaisante tous les éléments rattachés à un tel projet. Il faudrait de toute manière pour ce faire élaborer un concept positif d'autonomie relationnelle, ce que je ne peux m'employer à faire dans le contexte actuel. Je me contenterai donc d'un objectif plus modeste de repérage des travaux à effectuer pour en arriver éventuellement à pouvoir utiliser une telle notion dans le contexte de théories politiques.

Nous verrons donc d'abord dans quel projet plus général par rapport au rôle et à la construction des théories de la justice le concept d'autonomie relationnelle s'inscrit, en argumentant en faveur de théories idéales qui n'idéalisent pas pour autant les agents qu'elles mettent en scène. Il me faudra donc montrer que l'on peut accepter l'importance de la théorie idéale (en opposition à des théories non idéales qui relèvent par exemple du design institutionnel) tout en soutenant qu'il vaut mieux restreindre l'élaboration de concepts à un rôle d'abstraction de la réalité plutôt qu'à son idéalisation. Nous nous pencherons ensuite sur

le problème de la surdétermination de l'autonomie que nous avons rapidement abordé à la fin du chapitre précédent. Je montrerai alors qu'il est possible de penser l'autonomie comme produit d'un rapport aux autres, considérant que celui-ci influence le rapport à soi-même, sans pour autant dénaturer le concept. On pourrait penser que le fait de vouloir rendre compte de l'autonomie en l'inscrivant au centre des relations sociales est un paradoxe. Je veux montrer que si, effectivement, un concept relationnel d'autonomie est en constante tension, il n'est pas pour autant une absurdité. Au contraire, il représente d'autant mieux la tension fondamentale entre individu et société. Je répondrai aussi dans cette section aux objections quant à la possibilité de perdre de vue le rôle du concept traditionnel individualiste de l'autonomie qui sert de contrepoids aux dérives majoritaires. Enfin, j'aimerais aborder brièvement l'hypothèse selon laquelle comprendre notre autonomie à la fois comme un produit et un producteur de relations sociales pourrait permettre de fonder la motivation à la coopération sociale dans le rapport que nous entretenons avec nous-mêmes, en tant qu'individu unique.

4.1 Idéalisation, abstraction et théorie idéale

Nous avons constaté au deuxième chapitre que la conception rationaliste de l'autonomie pose un problème théorique sérieux. En prenant pour exemple le libéralisme politique de John Rawls, j'ai montré que le fait de concevoir l'autonomie personnelle en se fondant uniquement sur les compétences de la raison individuelle posait un problème au niveau de l'interprétation des motivations à l'action. En effet, bien qu'on puisse imaginer que des individus puissent adhérer rationnellement à des principes de justice tels que ceux qu'énonce Rawls, on voit mal ce qui les pousserait, dans le monde non idéal dans lequel nous sommes, à effectivement agir selon ces principes. On se retrouve ainsi face à un dilemme classique de la motivation à l'action. Bien que la raison puisse jouer un rôle motivationnel, elle n'est pas l'unique instigatrice des actes. Certains pourraient penser qu'une telle affirmation revient à rejeter la théorie idéale au profit d'une théorie non idéale qui tiendrait uniquement compte de données empiriques. Toutefois, affirmer que la raison n'est pas la seule source de motivation, ce n'est pas pour autant écarter la nécessité d'élaborer des théories idéales du genre de celle que Rawls propose. Il nous faut donc voir en quoi notre proposition de modification du concept d'autonomie n'est pas un rejet des théories idéales en tant que tel, mais plutôt une prise de position par rapport à la façon dont ces théories

doivent être construites pour ensuite instruire la théorie non idéale ou le design institutionnel.

En employant la distinction rawlsienne entre théorie idéale et théorie non idéale, je ne cherche pas ici à critiquer ni, d'une part, la distinction entre les deux types de théorie, ni, d'autre part, la pertinence de leur coexistence pacifique. La question que je souhaite poser est plutôt la suivante : dans le cadre d'une théorie idéale, jusqu'où doit aller l'idéalisation et à quel concept doit-elle s'appliquer ? Ou plutôt, de quelle nature doit être cette idéalisation et quel procédé employer pour créer des concepts idéaux qui puissent avoir une réelle résonance normative sur la théorie non idéale ? En évaluant une théorie idéale telle que celle de Rawls, le premier problème qui nous frappe par rapport à la problématique qui nous intéresse est que ce n'est pas seulement le concept de justice qui est idéalisé, mais bien aussi celui des agents qui, par leur rationalité, le fondent. Par conséquent, certains éléments jugés impertinents sont écartés de la conception idéale de l'agent. Or, à quoi correspond une telle conception de la justice si elle ne provient pas d'une prise en compte de *l'ensemble* des caractéristiques humaines fondamentales, mais uniquement d'une caractéristique jugée suffisante, la raison ? Il me semble qu'on ne peut concevoir la justice que de manière idéalisée si elle n'est théoriquement élaborée qu'à l'aide de conceptions idéalisées de l'individu. Ce que je souhaite remettre en cause ici, c'est donc l'idée qu'une conception de la justice basée sur la raison est suffisante. La justice est, à mon avis, un concept qui doit embrasser un pan plus large de l'expérience humaine.

La question plus large que je perçois dans ce problème relève du rôle assigné à une telle théorie idéale. Selon John Simmons, dans la théorie de Rawls, « tandis que la théorie idéale dicte l'objectif, la théorie non idéale dicte la route vers cet objectif ¹¹¹ ». Je n'ai aucune objection face à une telle description. Toutefois, pour dicter un objectif, il faut bien se baser sur une certaine conception de la réalité, un certain diagnostic de la situation où l'on se trouve. Cet impératif relève en fait du problème général du fondement de la normativité. Le discours normatif, tout orienté vers l'avenir idéal qu'il soit, n'en demeure pas moins un discours émanant d'une réalité spécifique. Pour avoir un contenu qui légitime sa normativité, c'est-à-dire pour qu'il y ait un lien entre la situation présente et la norme visée, il doit s'ancrer dans une analyse au moins minimale de la situation de départ. Bien sûr, cette analyse, pour

¹¹¹ A.J. Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010), p. 12.

donner lieu à un projet normatif telle que l'est une théorie idéale, doit être faite à l'aide d'outils conceptuels qui permettent la possibilité même de l'activité intellectuelle. Il serait utopique d'imaginer que l'on puisse trouver des concepts qui rendent parfaitement la réalité. L'activité intellectuelle sera toujours en ce sens décalée de la réalité. Cependant, dans l'élaboration des concepts, comme l'a si bien vu Onora O'Neill (et comme nous l'avons brièvement vu précédemment), il y a deux processus possible : l'idéalisation et l'abstraction¹¹². O'Neill emploie elle-même cette distinction lorsqu'elle discute du libéralisme politique de Rawls¹¹³. Selon son analyse, les conditions qu'impose Rawls à sa conception du citoyen et de la société ne sont pas simplement une abstraction mais bien une idéalisation. Si l'idéalisation est utile dans la construction théorique, il faut l'utiliser avec parcimonie, nous dit-elle, surtout dans le cas du raisonnement pratique (dans lequel toute philosophie politique se situe), puisque la normativité inhérente aux concepts philosophiques rend l'épreuve de validation des concepts beaucoup moins évidente¹¹⁴.

L'emploi de concepts idéalisés peut être dénoncé par une explicitation du rôle de la philosophie politique et du rapport entre théorie idéale et théorie non idéale. Si toute une tradition philosophique, parmi laquelle Kant et Rawls se retrouvent, a tenté d'élaborer ses théories indépendamment des considérations empiriques auxquelles finalement celles-ci s'appliqueraient, c'est pour s'assurer que ses théories soient, d'abord, les plus impartiales possibles, ensuite, qu'elles s'inscrivent dans la raison que chaque individu a à la fois en lui et en commun avec le reste de l'humanité et, enfin, pour éviter tout type de relativisme quant aux notions morales ou politiques fondamentales (telle que la justice). De ces soucis et de la confiance en la raison est né le constructivisme moral et, éventuellement, le constructivisme politique. Les objectifs poursuivis par un tel courant de pensée sont certes nobles et on ne peut s'y opposer sans avoir de sérieuses raisons de le faire. Toutefois, comme nous l'avons vu, il existe une autre tradition de pensée avec pour chef de file Hegel, qui est moins bien représentée aujourd'hui dans l'élaboration des théories politiques. Cette quasi absence de la pensée hégélienne dans la philosophie politique contemporaine a plusieurs raisons, probablement entre autres à cause de la difficulté d'interprétation des textes hégéliens et des dérives politiques qu'ils ont pu inspirer (dont la dérive totalitaire du marxisme orthodoxe). Il

¹¹² Cf. O'Neill, «Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics».

¹¹³ O'Neill, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism».

¹¹⁴ Ibid., p. 419.

Il y a cependant au cœur du projet politique de Hegel une méthodologie qu'il vaudrait la peine de remettre au goût du jour, ne serait-ce que parce qu'elle nous permettrait de jeter un regard nouveau sur des problématiques complexes. C'est du moins ce que soutient Axel Honneth¹¹⁵. Plus encore, je crois que cette méthodologie hégélienne est peut-être plus appropriée que le constructivisme d'inspiration kantienne au rôle que doit jouer la philosophie politique contemporaine. Honneth emploie l'expression « reconstruction normative » pour désigner cette approche typiquement hégélienne. Il la décrit comme suit : « les rapports modernes de vie sont reconstruits [...] d'une manière normative qui soit telle qu'elle permette de mettre au jour les cadres d'interaction qui peuvent valoir comme des conditions indispensables à la réalisation de la liberté individuelle de tous les membres de la société¹¹⁶ ». Il s'agit donc d'abord d'enquêter sur les interactions sociales pour dégager leur structure et ainsi être capable de repérer les failles. Cette méthode repose sur la dialectique hégélienne selon laquelle les erreurs, les anomalies, les incohérences et la souffrance historiquement vécue déterminent l'orientation normative de l'Histoire. Sans adopter le point de vue métaphysique de Hegel sur la marche de l'Histoire, il est possible de reconnaître que le diagnostic d'une souffrance vécue (que ce soit la souffrance de l'ouvrier chez Marx ou le déni de reconnaissance chez Honneth) peut mener à l'identification des solutions possibles à cette souffrance. Selon cette logique, la définition de la justice se trouvera dans l'appréhension de l'injustice telle qu'elle est vécue par les individus.

Alors que le constructivisme d'inspiration kantienne se fonde sur une expérience de pensée pour établir des normes, l'approche hégélienne repose donc sur un diagnostic de la réalité. Dans le cadre du rôle que tient la philosophie politique contemporaine, je soutiens qu'une approche à tendance plus hégélienne est plus riche de possibilités. Non seulement le fait de se fonder sur une description la plus précise possible de la réalité rend-il plus adéquats les concepts que nous employons, mais il assure que la théorie idéale, aussi abstraite soit-elle, puisse éventuellement informer une théorie non idéale plus efficace. Selon l'interprétation de Simmons, Rawls cherche lui aussi, par la création d'une théorie idéale, à rester tout de même proche des possibilités réelles d'application de la théorie :

¹¹⁵ Honneth, *Les pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*.

¹¹⁶ Ibid., p. 97.

Rawls comprend la théorie idéale de la justice comme représentant ce qu'il appelle une « utopie réaliste », soit le mieux que l'on peut réalistement espérer, « prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles pourraient être » (dans les mots de Rousseau ; *Law of Peoples*, p. 7). Nous nous demandons ce qui peut advenir comme résultat de nos choix, *étant donné les limites posées par notre nature morale et psychologique*, dans le cadre des institutions sociales telles qu'elles sont et d'après la façon dont les humains peuvent vivre sous elles. La théorie idéale, donc, « sonde les limites de la possibilité politique pratique » (*Justice as Fairness*, pp. 4, 13)¹¹⁷.

Si tel est le cas, si Rawls considère en effet que la théorie idéale doit être limitée par ce que l'on connaît de la « nature humaine », alors il me semble clair qu'il est nécessaire pour faire une théorie idéale qui ne soit pas déconnectée de la « possibilité politique pratique », de tenir compte de nos limitations et de nos spécificités.

Le but d'une théorie idéale est donc d'élaborer les concepts les plus proches possibles de la réalité et d'en tirer des normes qui, elles, tendent nécessairement vers un idéal. Il faut d'ailleurs voir que ce qu'élabore Honneth est tout autant une théorie idéale que celle de Rawls. C'est d'ailleurs pour cette raison que certains lui reprochent son caractère perfectionniste ou téléologique. Toutefois, Honneth part d'une description des individus pour en tirer des conséquences normatives alors que Rawls assume certains traits de rationalité partagés par tous et tente d'édifier son libéralisme politique à partir de cette description minimale de l'être humain. Dans *Théorie de Justice*, il partait même d'une conception de l'individu tirée de la théorie des choix rationnels, conception qui ne peut être validée dans aucune autre science sociale qu'en économie. Il apparaît dès lors que le choix de repenser le concept d'autonomie de façon relationnelle, si l'on accepte la pertinence générale d'une telle description de l'individu et de son rapport à la fois à soi-même et aux autres d'après les faits et arguments que j'ai présentés au chapitre précédent, ne va pas du tout à l'encontre des arguments en faveur de l'élaboration d'une théorie idéale, au contraire, il semble même mieux répondre aux objectifs d'une telle théorie.

¹¹⁷ Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», p. 7. : « Rawls understands this ideal theory of justice as giving an account of what he comes to call a “realistic utopia,” that is, the best we can realistically hope for, “taking men as they are and laws as they might be” (in Rousseau’s words; LOP, p. 7). We ask what could come into existence as a result of our choices, given the limits set by our moral and psychological natures and by facts about social institutions and how humans can live under them. Ideal theory, then, “probes the limits of practicable political possibility” (JAF, pp. 4, 13). » Les ouvrages de Rawls cités par Simmons sont, dans l'ordre où ils sont mentionnés : J. Rawls, *The Law of Peoples* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999. Et J. Rawls, *Justice as Fairness : a Briefer Restatement*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1990. Je souligne.

4.2 Un concept d'autonomie relationnelle sans surdétermination: une impossibilité?

J'ai tenté de montrer en quoi l'argument de Rawls en faveur d'une théorie idéale ne justifie pas la minceur conceptuelle de son concept d'autonomie. On pourrait toutefois me répondre que les raisons principales pour lesquelles Rawls ne donne pas plus de chair à ce concept (ou même à son concept plus général de personne, dans le cas de *Libéralisme politique*) sont, d'une part, pour éviter de faire entrer la conception de la personne dans une doctrine compréhensive spécifique et, d'autre part, pour ne pas dénaturer le concept d'autonomie qui a traditionnellement servi de contrepoids individualiste aux tendances majoritaires de certains principes plus axés sur la communauté. Ce sont deux sérieux contre-arguments. Je crois toutefois qu'il est possible d'y répondre de façon satisfaisante. Parmi les premières distinctions qu'il faut effectuer avant d'entreprendre de répondre à chacune de ces objections, je crois que les plus importantes sont celles que l'on doit établir entre autonomie et individualisme et entre autonomie et indépendance.

4.2.1 Le problème de la doctrine compréhensive

Un des arguments qui affirme que l'autonomie est un concept qu'il ne faut pas trop surcharger de signification repose sur l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'un concept individualiste occidental, culturellement déterminé, et qu'il peut par conséquent ne pas être compatible avec certaines doctrines compréhensives. Or, des études en psychologie dans le cadre de la théorie de l'autodétermination montrent que l'autonomie est un besoin universel. La description que fait la théorie de l'autodétermination de l'autonomie est particulièrement intéressante à ce sujet :

Avec d'autres perspectives théoriques (voir Bowlby, 1969), la théorie de l'autodétermination définit la *dépendance* comme le fait de se fier (*rely*) aux autres pour nous guider, nous supporter ou combler certains besoins (Ryan et Lynch, 1989). Au sein de la théorie de l'autodétermination, le contraire de la dépendance n'est pas l'autonomie mais bien l'*indépendance*, soit le fait de ne pas se fier sur les autres pour obtenir du support, de l'aide ou des biens. D'après ce cadre donné par la théorie de l'autodétermination, l'autonomie est considérée comme largement orthogonale par rapport à la fois à l'indépendance et à l'individualisme (Ryan 1993). Quelqu'un peut être dépendant d'un autre de façon autonome, se fiant volontairement aux soins qu'il lui apporte, particulièrement si l'autre est perçu comme offrant un

soutien ou sensible aux demandes (La Guardia, Ryan, Couchman, et Deci, 2000; Ryan et Solky, 1996)¹¹⁸.

Selon cette définition de l'autonomie, il est non seulement possible mais nécessaire de distinguer conceptuellement la notion d'autonomie de celles d'indépendance et d'individualisme. Ces deux dernières caractéristiques ne sont ni des conditions nécessaires, ni suffisantes pour assurer qu'un individu soit autonome. Une telle définition de l'autonomie a aussi l'avantage de ne pas surdéterminer culturellement le concept d'autonomie et de pouvoir l'évaluer à travers différentes cultures. C'est ce qu'ont fait Ryan, Chirkov, Kim et Kaplan, qui ont démontré par leur étude empirique qu'« à travers diverses cultures, la notion d'autonomie est comprise de façon similaire et que, à travers diverses pratiques, l'autonomie est associée au bien-être¹¹⁹ ». L'universalité du besoin d'autonomie, si l'on détache l'autonomie de sa signification individualiste classique, me semble être une thèse raisonnable. C'est aussi sur cette hypothèse que se fonde la théorie de capacités de Amartya Sen¹²⁰ ou celle de Martha Nussbaum¹²¹, d'ailleurs. Ces deux auteurs ont montré qu'il était possible de faire appel à autre chose qu'à la rationalité pour fonder l'égalité des êtres humains, puisque nous avons en partage de nombreux besoins, dont celui de l'autonomie.

Toutefois, ce n'est pas seulement l'universalité de l'autonomie qui est en cause dans l'objection à laquelle je tente de répondre, mais bien le fait que, si l'on définit le concept de manière trop spécifique (par l'ontologie relationnelle, entre autres), il sera nécessairement lié à une doctrine compréhensive. Je crois qu'il s'agit en fait d'un faux argument et que sa fausseté est double. D'abord, parce qu'il est naïf de croire que de ne définir l'autonomie que comme une capacité rationnelle de l'agent également partagée entre tous est une description moins déterminée ou chargée qu'une autre. Elle est certainement conceptuellement moins épaisse, moins riche. N'empêche qu'elle ne représente pas moins une conception spécifique

¹¹⁸ R.M. Ryan et al., «Differentiating Autonomy From Individualism and Independence: A Self-Determination Theory Perspective on Internalization of Cultural Orientations and Well-Being», *Journal of Personality and Social Psychology* 84, no. 1 (2003), p. 98. « Along with other theoretical perspectives (e.g., Bowlby, 1969), SDT [self-determination theory] defines *dependence* as dependence is not autonomy but rather *independence*, the circumstance of not relying on others for support, help, or supplies. It follows from this SDT framework that autonomy is seen as largely orthogonal to both independence and individualism (Ryan, 1993). One can be autonomously dependent on an other, willingly relying on his or her care, particularly if the other is perceived as supportive and responsive (La Guardia, Ryan, Couchman, & Deci, 2000; Ryan & Solky, 1996). »

¹¹⁹ Ibid., p. 108.

¹²⁰ Cf. A. Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

¹²¹ Cf. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development : The Capabilities Approach*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2000.

de l'individu, égale en ce point à une conception fondée sur une description psychologique et relationnelle. Dans les deux cas, il y a certainement une décision prise par ceux qui endossent l'une ou l'autre des conceptions, bien que toutes deux se veulent neutres. Ce qui nous mène à la deuxième façon dont l'argument est faux : le fait d'avoir peur de glisser dans une doctrine compréhensive relève d'une distinction qui, à mon avis, ne tient pas la route. Le rôle de la doctrine non compréhensive dans la théorie rawlsienne est de laisser un espace au consensus hors des croyances ou théories spécifiques auxquelles les individus adhèrent. Or, comme l'a pointé la critique communautarienne, on peut difficilement imaginer que les individus puissent faire abstraction de leurs valeurs privées, tirées de la doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent, lors des débats publics ou politiques. J'ai déjà critiqué la distinction entre valeurs privées et valeurs politiques dans le deuxième chapitre et je crois qu'il est nécessaire ici de réitérer mon objection. Il m'apparaît improbable que l'on puisse distinguer, au sein d'une même personne, certaines valeurs du domaine privée, des valeurs non politiques, et des valeurs politiques distinctes. Par conséquent, il devient difficile de déterminer ce qui relève d'une doctrine compréhensive ou non. Si la distinction entre les deux types de doctrines a une valeur heuristique, il n'en demeure pas moins que la ligne qui les distingue est très floue. Il s'agit d'une raison suffisante à mon avis pour ne pas tenir compte de cette catégorisation. En rejetant comme le font les communautariens la distinction entre doctrine compréhensive et doctrine non compréhensive, l'argument selon lequel l'autonomie relationnelle relève de la première ne tient plus la route.

John Christman est probablement l'auteur qui a défendu de façon la plus explicite un concept individualiste et procédural d'autonomie contre la conception relationnelle¹²². Son argument consiste à dire que tout en acceptant la thèse du moi socialement construit, il est possible et même nécessaire de s'en tenir à un concept traditionnel de l'autonomie pour préserver son rôle théorique et normatif. En rester à un concept individualiste d'autonomie permettrait selon Christman d'éviter, d'une part, le perfectionnisme d'une idéalisation de la réalisation de soi-même et du gouvernement de soi et, d'autre part, la réification de l'identité des individus et la surdétermination du concept d'autonomie. Nous reviendrons plus loin sur la question de la réification des identités. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'argument de la doctrine compréhensive tel que formulé par Christman dans l'accusation de perfectionnisme

¹²² Cf, entre autres : J. Christman, «Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves», *Philosophical Studies* 117 (2004). Voir aussi Christman, «Autonomie individuelle et moi social».

qu'il fait au concept d'autonomie relationnelle. Sa critique du perfectionnisme s'appuie plus spécifiquement sur la conception de l'autonomie relationnelle que défend Marina Oshana¹²³. Oshana s'oppose aux définitions purement internalistes de l'autonomie, notamment en raison du fait qu'elles permettent de considérer la servitude volontaire comme une forme d'autonomie. Elle propose donc une définition socio-relationnelle qui aurait comme condition, en plus des prérequis psychologiques, certaines clauses de nature externe, comme la possibilité d'avoir accès à plusieurs options et certaines caractéristiques socio-relationnelles qui assurent que l'individu ne soit pas vulnérable et sous influence autoritaire induite. Pour Christman, une telle conception de l'autonomie est perfectionniste, puisqu'elle nécessite des relations sociales égalitaires pour être mise en place. En effet, Oshana pose comme condition que les individus soient dans une situation où ils puissent poursuivre des objectifs différents de ceux qui sont en autorité au-dessus d'eux. Selon Christman, cette clause mène directement à la promotion de relations sociales égalitaires comme condition de l'autonomie et, par conséquent, elle fait de l'autonomie un concept intrinsèquement perfectionniste en ce sens qu'il contient en lui-même les germes d'un projet normatif compréhensif.

Plusieurs problèmes se posent avec l'accusation de perfectionnisme que Christman fait à Oshana et qu'il étend à toutes les conceptions relationnelles de l'autonomie. La description que fait Christman du perfectionnisme est la suivante : il s'agit d'une « perspective qui implique que certaines valeurs intrinsèques – peut-être fondées dans la nature humaine – devraient guider l'action individuelle et sociale, indépendamment de l'endossement de ces valeurs par des individus minimalement rationnels et autonomes¹²⁴ ». Il y a au moins deux éléments problématiques dans cette définition si on souhaite l'utiliser comme arme contre l'autonomie relationnelle et en défense d'un concept individualiste. Le premier est certainement celui de la définition des « valeurs intrinsèques » qui sont « peut-être fondées dans la nature humaine ». On comprend mal en quoi l'autonomie relationnelle est différente sur ce point du déontologisme classique qui règne au sein des théories libérales. En effet, si les droits humains, par exemple, ne sont pas des valeurs intrinsèques fondées dans la nature

¹²³ Christman fait référence à Oshana, «Personal Autonomy and Society». Pour une exposition plus détaillée et récente des arguments de Oshana, cf. M. Oshana, *Personal Autonomy in Society*, Aldershot, Eng., Ashgate, 2006.

¹²⁴ Christman, «Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves», p. 152. « [...] such a view implies that there are certain intrinsic values – grounded in human nature perhaps – that should guide individual and social action independent of the endorsement of those values by minimally rational, autonomous individual. »

humaine, on voit mal ce qu'ils sont. La défense même de l'autonomie, de la démocratie, de la dignité humaine, dépend fondamentalement d'une interprétation de la nature humaine. C'est parce que l'être humain est rationnel et autonome (aussi mince et procédural que soit le concept) que ces valeurs sont promues. Et elles le sont, dans toute doctrine libérale, même celle qui se veut la plus antiperfectionniste possible. Même les approches conséquentialistes doivent se fonder sur des caractéristiques humaines fondamentales comme valeurs intrinsèques pour pouvoir opérer (l'évitement de la souffrance, le bien-être, etc.). Le deuxième élément problématique est celui qui pourfend l'utilisation de telles valeurs intrinsèques en vue de l'élaboration d'un discours normatif. Bien sûr, une conception relationnelle de l'individu ne souhaite pas imposer aux individus des façons de faire ou de penser, puisqu'elle souhaite préserver le concept d'autonomie. Mais, de toute évidence, des conclusions morales, et donc normatives, peuvent être tirées de la façon dont on conçoit et décrit la constitution de l'autonomie. C'est précisément le génie de l'architecture de la philosophie pratique de Kant, qui tire sa morale de sa conception de l'autonomie, de procéder ainsi.

En somme, la conception relationnelle de l'autonomie n'est pas plus compréhensive ou perfectionniste que la conception rationaliste. Toutes deux sont des descriptions des agents, basées sur certaines expériences ou faits. La différence principale entre les deux est que, puisque la conception relationnelle est plus étoffée et plus proche de la façon dont se vit vraiment l'autonomie, elle permet de mieux expliquer certains phénomènes dont la coopération sociale et, par conséquent, mènera probablement à des conclusions normatives différentes. Mais, au final, elle ne demeure qu'un concept descriptif dont l'élaboration a pour but de donner les meilleurs outils conceptuels possibles à qui se voudra architecte d'une théorie de la justice qui rende compte de toutes les dimensions possibles des vulnérabilités individuelles. Car une des forces du concept relationnel d'autonomie est de théoriser les conditions de l'autonomie et, par conséquent, de mieux expliciter les dangers auxquels elle est exposée¹²⁵. Bien sûr, pour ce faire, elle décrit de façon spécifique les relations interpersonnelles et sociales. En ce sens, elle est soumise aux mêmes périls que toute théorie

¹²⁵ C'est à partir de cette caractéristique spécifique aux approches de l'autonomie relationnelle que Garrau et Le Goff élaborent leur critique du néorépublicanisme, dont elles jugent le formalisme inapte à rendre compte de ces vulnérabilités. Cf. M. Garrau et A. Le Goff, «Vulnérabilité, non-domination et autonomie: vers une critique du néorépublicanisme», *Astérian, L'ami et l'ennemi*, no. 6 (2009).

politique ou même que toute philosophie. Et comme pour ses semblables, la clé pour éviter la réification est le travail théorique constant, en rapport dialogique avec la réalité pratique, afin de constamment ajuster ses présupposés aux modifications du réel et du savoir. En ce sens, le concept relationnel d'autonomie est appelé à évoluer avec les sciences sociales et peut-être plus spécifiquement avec la psychologie. Mais, dans la mesure où il représente une conceptualisation de la réalité dans l'objectif de construire une théorie normative, il reste éloigné de toute conception du bien en tant que telle.

Dans le cadre de son argument contre l'autonomie relationnelle, Christman cite une étude psychologique de Markus et Kitayama¹²⁶ qui soutient la thèse selon laquelle les conceptions de la personne divergent selon les cultures. Les auteurs affirment que ces conceptions, selon qu'elles valorisent l'indépendance ou l'interdépendance, modifient profondément le rapport des individus à la cognition, les émotions et la motivation¹²⁷. D'après Christman, cette étude va à l'encontre d'un projet d'autonomie relationnelle dans la mesure où elle montre qu'on ne peut pas choisir une seule conception du sujet comme modèle pour la pensée normative puisque les conceptions de la personne varient selon différents paramètres dont la culture. Décrire un seul modèle de sujet de façon précise comme le fait une conception relationnelle de l'autonomie reviendrait à nier certaines conceptions de la personne et à imposer une vue occidentalisée de l'individu. Toutefois, après relecture de cette étude par laquelle il appuie son argument, je crois plutôt que l'autonomie relationnelle est une façon de rendre justice à de telles études psychologiques (et celle-ci s'inscrit dans une continuité logique avec celles que j'ai présentées au chapitre précédent). En insistant sur la nature sociale de la conception de la personne et sur l'influence de cette conception sur la façon dont agit l'individu, l'étude de Markus et Kitayama confirme la thèse selon laquelle non seulement l'identité mais aussi l'agentivité individuelle sont socialement constituées. Il me semble qu'il s'agit donc bien plutôt d'une raison de plus pour tenir compte de la façon formelle dont ce rapport entre relations sociales et autonomie individuelle sont co-constituées dans notre outillage conceptuel. Je pense avoir démontré assez clairement plus haut que la complexité d'un concept d'autonomie, c'est-à-dire le détail avec lequel il décrit l'agent individuel, ne le rend pas pour le moins formel et

¹²⁶ Christman, «Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves», p. 146.

¹²⁷ H.R. Markus et S. Kitayama, «Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation», *Psychological Review* 98, no. 2 (1991).

non compréhensif. La thèse défendue par ces psychologues me semble confirmer une telle affirmation. En effet, ils décrivent entre autres la différence entre les cultures asiatiques, qui vouent une grande importance à l'interdépendance entre les individus, et la culture américaine, pour laquelle les individus ne sont pas connectés au-delà des choix qu'ils font. De la deuxième culture sont issus des individus qui se perçoivent eux-mêmes comme le centre de leurs émotions, l'origine de leur motivation, alors que les cultures d'interdépendances font naître des individus qui cherchent à s'accomplir à travers leurs relations aux autres. Un concept d'autonomie relationnelle rend compte à la fois d'un modèle et de l'autre, dans la mesure où les deux représentent des cas où le discours social et les valeurs collectives jouent un rôle fondamental dans la façon dont l'individu non seulement perçoit sa propre autonomie mais ressent et agit selon ces paramètres. Cette étude a aussi l'avantage de nous montrer à quel point notre concept d'autonomie comme indépendance est socialement et culturellement construit. Elle serait donc plutôt la preuve que le concept rawlsien d'autonomie qui suppose une forme d'indépendance rationnelle ne peut pas servir de base politique commune dans une société pluraliste.

Du reste, Rawls, dans son libéralisme politique, n'échappe pas lui-même à l'ambiguïté que pose le concept d'autonomie quant au danger du perfectionnisme. En effet, sa description de l'autonomie politique par l'adéquation de la rationalité et du sens de la justice provient tout aussi bien d'une conception spécifique de l'individu. La notion d'autonomie est en elle-même ambiguë et c'est précisément ce qui fonde la problématique à laquelle nous nous intéressons présentement. D'une part, on peut concevoir l'autonomie d'une manière plus minimale, qui consisterait à affirmer qu'est autonome tout être humain parce que tous sont rationnels et tous effectuent certains choix. Cette définition peut être purement opérationnelle (je crois qu'elle l'est pour plusieurs), dans la mesure où ceux qui l'utilisent sont conscients que la réalité n'est pas aussi simple, mais qu'à des fins de théorisation et dans le contexte politique, l'autonomie doit être comprise comme telle. À mon avis, employer le terme autonomie en ce sens, même de façon simplement opérationnelle, est une dénaturation du concept, due à une influence kantienne pour laquelle la rationalité se confond avec la liberté. Si tel est vraiment le concept d'autonomie, il ne se distingue pas substantiellement d'un concept de liberté ou d'indépendance. D'autre part, comme je le fais ici, on peut supposer que l'autonomie est un phénomène bien spécifique d'autoréflexion qui

nécessite certaines conditions émotionnelles et sociales et qui n'est jamais totalement et finalement accompli. Dans ce cas, il nous faudra prendre acte des spécificités de ce terme, ce qui nous permet de le différencier clairement des concepts de liberté et d'indépendance¹²⁸. Le concept a alors une richesse nouvelle. Employé comme prémisse d'une théorie de la justice, il pourrait ouvrir une toute nouvelle perspective sur les tenants et aboutissants d'une société juste.

4.2.2 Une dénaturation du concept d'autonomie ?

Passons donc au deuxième argument contre l'autonomie relationnelle, soit celui de la dénaturation du concept. Il y a en fait deux versions de cet argument. La première est celle qui soutient que l'autonomie relationnelle est un paradoxe et que, ultimement, adopter un tel concept revient à nier l'autonomie. La deuxième consiste à reconnaître la pertinence de l'analyse psychologique individuelle et sociale que font les tenants de l'autonomie relationnelle, tout en refusant de l'employer en philosophie politique, afin de préserver la nature individualiste du concept et le contrepoids qu'il représente face aux intérêts de groupe. La première version peut trouver une réponse dans la description faite des fondements de l'autonomie relationnelle au troisième chapitre. En effet, bien que les tenants d'une telle conception soutiennent que l'autonomie est constituée en grande partie par les relations sociales dans lesquelles elle s'inscrit, il est possible de décrire l'autonomie relationnelle de façon plus nuancée. Si on se fie à la fois aux travaux en psychologie mais aussi à la théorie de la reconnaissance de Honneth, ce n'est pas de façon directe que le contexte relationnel forme l'autonomie, mais bien parce que le rapport aux autres influence le rapport à soi-même. Or, c'est bien dans cette relation à soi-même que se situe, pour plusieurs, la véritable autonomie.

Une des définitions les plus influentes de l'autonomie dans la littérature sur le sujet repose sur la distinction entre les volitions de premier et de second niveau (*first order and*

¹²⁸ Par ailleurs, je crois que définir ainsi l'autonomie permet de mieux comprendre le dilemme entre la liberté négative et la liberté positive telles que définies par Berlin. En effet, un tel concept d'autonomie inclut en lui-même la liberté positive et, ce faisant, nous donne les moyens de mieux la définir. C'est aussi ce que pense Emmanuel Renault : « L'un des enjeux les plus immédiats de l'idée d'autonomie est bien de savoir si le social peut jouer positivement (et non pas seulement par défaut) un rôle d'obstacle non pas simplement à la liberté négative, mais également à ce type de liberté positive, rationnelle et réflexive, qui semble constituer la forme de liberté la plus haute. » E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », in *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*, sous la dir. de M. Jouan et S. Laugier, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 259.

second order volitions), effectuée par Harry Frankfurt¹²⁹. L'autonomie se trouve dans la possession de volitions de deuxième niveau, c'est-à-dire d'une capacité réflexive à la fois sur ses propres désirs et sa propre volonté. La plupart des auteurs, s'ils n'adhèrent pas tous à cette définition de l'autonomie, conçoivent qu'au moins une partie du concept provient d'un tel rapport à soi-même. Ce que les tenants de l'autonomie relationnelle proposent, c'est surtout de considérer l'influence des relations sociales dans le rapport à soi-même. Ce que montre Honneth d'une certaine manière, c'est que les relations sociales influencent la façon dont on peut réfléchir nos désirs et nos volitions en changeant la façon dont on se perçoit nous-mêmes. On ne peut donc pas dire que le concept d'autonomie relationnelle est paradoxal, au sens où il représente encore essentiellement un rapport à soi-même.

Répondre au deuxième argument concernant la dénaturation du concept d'autonomie est un peu plus complexe puisqu'il s'agit ici d'évaluer le rôle que joue ce concept dans les théories de la justice et, de façon plus générale, le rôle historique qu'a occupé le concept d'autonomie en philosophie politique. Rappelons que, selon cet argument, bien que le moi soit effectivement constitué socialement, il n'est pas souhaitable d'employer un concept d'autonomie relationnelle dans le contexte de la théorie politique. Le problème que pose cet argument face à l'hypothèse que je soutiens est qu'il accepte la description relationnelle de l'autonomie et la façon dont celle-ci décrit la construction sociale du moi et parfois même du je. Il refuse cependant de faire entrer ces considérations dans l'élaboration et l'utilisation du concept d'autonomie tel qu'on l'emploie en philosophie politique sous prétexte que, d'une part, ce n'est pas nécessaire et que, d'autre part, ça annulerait le rôle de protection de l'individu que joue le concept. Nous reviendrons sur la question de la nécessité du concept d'autonomie relationnelle sous peu. J'aimerais d'abord m'attarder un peu à répondre à l'argument faisant appel au rôle du concept d'autonomie en philosophie politique.

L'apparition du concept d'autonomie a été l'aboutissement d'un processus par lequel, durant le siècle des Lumières, les philosophes moraux ont tenté de limiter la place donnée à l'influence de Dieu sur la vie terrestre¹³⁰. Aujourd'hui toutefois, après l'expérience

¹²⁹ H.G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* 68, no. 1 (1971). Une volition est distincte d'un désir en ce qu'elle contient le principe de volonté.

¹³⁰ Même si une des interprétations les plus communes de l'évolution de la morale au dix-huitième siècle est celle d'une sécularisation, S.B. Schneewind affirme qu'on ne peut pas sérieusement soutenir une telle

traumatique des totalitarismes du vingtième siècle, le rôle de l'autonomie dans les théories politiques tient plus du bouclier face à la menace constante des dérives majoritaires. D'une façon plus positive, on peut considérer qu'elle est surtout la condition fondamentale à la démocratie. En effet, la défense de la démocratie ne peut se faire que dans la mesure où une conception de l'autonomie individuelle la sous-tend. La démocratie est la forme politique qui reconnaît à chaque individu la capacité de raisonner, de prendre des décisions, de faire des choix et de se fixer ses propres lois. C'est une entreprise politique à la fois de célébration de la capacité à de l'être humain à l'autonomie et de la réconciliation constante des autonomies personnelles et du pluralisme né de la diversité des façons dont elles s'incarnent. Dans ce contexte, et étant donné le consensus intellectuel sur l'importance de promouvoir des régimes politiques démocratiques, la complexification du concept d'autonomie proposée par l'approche relationnelle inquiète. Est-ce qu'une conception relationnelle de l'autonomie peut assumer tous ces rôles ? Répondre à ce questionnement m'obligera à préciser la nature de ma compréhension de l'autonomie relationnelle et des théories qui en font la promotion.

Pour ce faire, j'aimerais revenir à la critique de John Christman. Nous avons vu plus haut que Christman avait deux critiques principales envers l'autonomie relationnelle (nous en verrons une troisième sous peu, qui s'adresse à l'application spécifiquement politique du concept). La première était qu'une définition de l'autonomie de ce genre supposait un idéal du gouvernement de soi spécifique et donc un perfectionnisme. J'ai montré que cet argument tenait mal la route en raison de la largeur du terme perfectionnisme qui englobe, si l'on en croit la définition qu'en donne Christman, pratiquement l'ensemble des théories libérales, puisqu'elles protègent toutes certaines valeurs intrinsèques fondées dans la nature humaine. J'ai alors soutenu qu'il était possible de penser un concept formel d'autonomie relationnelle qui ne fait que décrire comment l'autonomie s'acquiert et s'exerce, en s'inspirant des recherches empiriques les plus réputées. Le second argument de Christman consiste à dire que les approches soutenant l'autonomie relationnelle ont tendance à réifier l'identité des individus et à ignorer la fluidité des parcours de vie. Cet argument relève de la lecture spécifique que fait Christman des perspectives relationnelles et plus précisément de la théorie

interprétation. Les penseurs des Lumières auraient plutôt tenter de limiter la place de Dieu dans leurs explications, tout en le rendant indispensable à la moralité, soit en en étant la source, soit en servant de motivation à l'action morale. Cf. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy : A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, U.K. , Cambridge University Press, 1998, chapitre 1.

de la reconnaissance de Honneth. Comme plusieurs, Christman considère le concept de reconnaissance comme un concept d'identification et, par conséquent, d'étiquetage. « Dire que la reconnaissance entre personnes est nécessaire à l'autonomie, c'est dire que, pour être autonome, il faut être reconnu – et, plus précisément, reconnu *en tant que* tel ou tel être social »¹³¹. Par conséquent, la reconnaissance fige toujours l'identité et peut, selon Christman, cristalliser l'appartenance sociale à certains groupes, évacuant ainsi la possibilité d'une réelle autonomie par rapport aux groupes d'appartenance.

Plusieurs problèmes se posent dans la compréhension et la réfutation de cet argument. Le plus important à mon avis est certainement la polysémie du terme reconnaissance et la différence des usages qui en sont faits par différents penseurs politiques. La reconnaissance ne signifie pas la même chose pour Axel Honneth, pour Charles Taylor ou pour Nancy Fraser, par exemple¹³². Dans le cas de Honneth, le terme reconnaissance a un sens plus classiquement hégélien et intrinsèquement moral. Il ne fait donc pas nécessairement référence à l'appartenance sociale, bien au contraire. Il explique les rapports moraux entre les individus de façon formelle et les liens dialectiques entre l'individu et sa communauté. En ce sens, on ne peut pas dire qu'un tel type de reconnaissance surdétermine l'identité de l'individu : il décrirait plutôt la façon dont l'identité personnelle se forme et change selon les circonstances sociales. La fluidité des caractéristiques personnelles est donc conceptuellement respectée. On voit donc que le concept de reconnaissance de Honneth se distingue assez clairement de celui employé par les théoriciens multiculturalistes ou les tenants des politiques de la différence. Bien sûr, son approche n'est pas incompatible avec certaines thèses et revendications provenant de ces derniers. Toutefois, je crois que la force d'une telle théorie est précisément d'éviter de devoir réifier les identités spécifiques ou de définir les individus uniquement dans leur rapport à leurs groupes d'appartenance. En se penchant plus spécifiquement sur la façon psychologique dont le rapport à l'autre est vécu et sur l'effet de cette expérience sur les motivations et les actions des individus, on peut soutenir une conception relationnelle de l'autonomie selon laquelle l'autonomie authentique

¹³¹ Christman, «Autonomie individuelle et moi social», p. 194.

¹³² Le débat entre Honneth et Fraser le prouve bien. Cf. N. Fraser et A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003. Simon Thompson a pour sa part bien montré les différences fondamentales entre les approches de Honneth, Fraser et Taylor dans S. Thompson, *The Political Theory of Recognition : A Critical Introduction*, Cambridge, UK ; Malden, MA, Polity, 2006.

ne peut s'exercer que dans certains paramètres spécifiques de reconnaissance, sans toutefois figer les individus dans une identité essentialisée.

On comprend bien pourquoi Christman essaie de mettre en garde contre la possibilité de surdéterminer les individus par une définition de l'autonomie qui deviendrait autocontradictoire. Mais je ne crois pas que ce type de problème menace réellement la conception relationnelle de l'autonomie, si on la comprend comme une conception formelle, tel que je le défends. Christman avance toutefois un dernier argument contre l'autonomie relationnelle, celui-ci plus spécifiquement contre l'utilisation de cette notion comme concept politique. Selon cet auteur, c'est la qualification d'« autonome » que l'on appose aux individus qui leur confère des droits politiques. Le problème avec l'autonomie relationnelle est qu'elle contient un trop grand nombre d'exigences et, ce faisant, refuse à un trop grand nombre de personnes la caractéristique d'être effectivement autonome. Si l'on s'inspire de la définition d'Oshana, une personne sous autorité qui n'a pas les moyens de remettre en cause cette autorité si elle le désire n'est pas autonome. Or, affirmer une telle définition revient à dire que les individus les plus vulnérables ne sont pas autonomes. Si l'on accepte que c'est grâce à la reconnaissance de l'autonomie des individus que chacun se voit conférer des droits civiques et politiques, alors adopter l'autonomie relationnelle voudrait dire refuser aux personnes les plus vulnérables leur droit de participation égale à la société sous prétexte qu'elles ne sont pas autonomes. Dans les mots de Christman, « dire qu' [une personne dans une situation d'obéissance stricte à une autorité] n'est pas *autonome* implique qu'elle ne jouit pas du marqueur de statut d'un citoyen indépendant, dont la perspective et l'orientation des valeurs a écho dans les processus démocratiques qui constituent une politique sociale légitime »¹³³.

Le problème, c'est que cet argument, qui à première lecture peut sembler très raisonnable, est bourré de présupposés. Le plus important est celui selon lequel l'autonomie est l'élément à partir duquel on juge une personne apte à participer à la vie commune ou à obtenir des droits civiques et politiques. Bien sûr, historiquement, c'est parce que l'on a reconnu la capacité des individus à l'autonomie que l'on a universalisé les droits civiques et

¹³³ Christman, «Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves», p. 157. « But to say that she is not *autonomous* implies that she does not enjoy the status marker of an independent citizen whose perspective and value orientation get a hearing in the democratic processes that constitute legitimate social policy. »

politiques. Mais il serait aberrant de penser qu'on suppose pour cela qu'il y a une adéquation parfaite entre l'autonomie d'une personne et son droit de participation. De nombreuses personnes ne sont pas autonomes, même au sens réduit et procédural que défend Christman, et conservent malgré tout légitimement leurs droits civiques. Il me semble qu'il y a d'autres raisons possibles d'assigner des droits à un individu que son identification comme personne autonome. Pour explorer ces voies, il faudrait toutefois sortir du paradigme kantien selon lequel la dignité humaine repose sur la possession effective d'une autonomie morale et, par conséquent, sur la rationalité des individus. Une telle conception a certes été historiquement importante, mais elle mérite toutefois d'être revisitée à l'aune des avancées contemporaines en philosophie, qui ont entre autres constaté la décentralisation de la subjectivité. Une vision plus complexe et plus riche de l'être humain, qui reconnaît à la fois sa rationalité et son émotivité, sa particularité d'individu et son caractère fondamentalement social, doit-elle nécessairement abandonner le concept de dignité humaine et par conséquent l'affirmation politique et juridique de cette dignité ? Je ne crois pas. Il ne me semble pas absolument nécessaire de faire dépendre le droit de participation à la vie démocratique de l'autonomie rationnelle pleine des individus. Entre autres parce que je considère, à la suite de Honneth, que la participation à une vie collective est un élément essentiel de l'autonomie individuelle. C'est d'ailleurs précisément ce que suggère une conception relationnelle et formelle de l'autonomie. La démocratie est une forme de rapport de reconnaissance mutuelle qui respecte l'autonomie individuelle en ce sens qu'elle permet l'autonomie des individus qui y participent.

Par ailleurs, l'objectif du concept d'autonomie que je souhaite défendre n'est pas d'être capable d'identifier les personnes autonomes et celles qui ne le sont pas ou de leur donner un niveau différent de respect. Malgré toutes les définitions possibles de l'autonomie, il demeure toujours approximatif de mesurer le « niveau » d'autonomie. Je suppose qu'à défaut de pouvoir déterminer le niveau d'autonomie de chacun, les théories politiques doivent considérer les individus comme égaux dans leur capacité à l'autonomie et que cette égalité suffit à la défense d'un régime démocratique et d'une égalité de droits. Surtout que cette égalité de droits est une condition de l'autonomie relationnelle. La différence entre un concept individualiste et un concept relationnel d'autonomie dans la pensée politique ne relève donc pas du rapport des individus à la démocratie, mais plutôt de l'élaboration des

principes de justice. Mon hypothèse est donc plutôt qu'en ayant un meilleur outil conceptuel entre les mains, un concept d'autonomie qui soit plus adéquat pour définir la relation à soi-même, la façon dont on pense l'agentivité humaine devient modifiée. Par conséquent, l'ensemble des descriptions concernant les interactions sociales se voit teinté d'une nouvelle couleur.

4.3 Fonder la coopération sociale dans le rapport à soi-même

Je viens de répondre à plusieurs objections possibles face au projet de reconstruire une notion d'autonomie qui tienne compte du contexte relationnel qui constitue en grande part l'agent. Malheureusement, je n'ai pas pu le faire exhaustivement. Toutefois, je crois avoir montré que le projet de modifier notre concept central d'autonomie n'est peut-être pas aussi farfelu que certains pourraient le penser et qu'il ne mènerait pas nécessairement à des aberrations inacceptables sur le plan politique. Dans la mesure où il est utilisé comme un concept descriptif, qu'il est formellement décrit de manière à être flexible et que l'on soit prêt à repenser l'ensemble des thèses qui dépendent d'une reconnaissance de l'autonomie rationnelle des individus, il peut, au contraire, enrichir notre horizon politique. Cependant, il demeure essentiel de dévoiler mes propres motivations à faire la promotion de l'utilisation d'un tel concept dans le contexte de la réflexion politique. La raison pour laquelle il me semble qu'il est nécessaire d'effectuer un tel virage conceptuel est somme toute assez peu originale. Il s'agit de sortir de la dichotomie entre les ontologies individualiste et collectivistes. Je crois par contre que modifier la façon dont on pense l'autonomie est une façon radicalement nouvelle de penser le problème et qu'en tentant de se réapproprier ainsi ce concept, les féministes, les théoriciens de la reconnaissance et autres penseurs adoptant la perspective relationnelle on fait un pas extrêmement important dans la compréhension du désaccord entre les libéraux et leurs critiques.

Parce qu'elle est fondée sur le fait que les rapports aux autres influencent, modifient et constituent en partie le rapport à soi-même, l'approche relationnelle reste fidèle à l'objectif de l'idéal d'autonomie, soit une émancipation de tout ce qui peut étouffer ou brouiller le rapport à soi-même qui permet aux individus de délibérer. Les féministes ou les penseurs de la théorie critique cherchent tous à promouvoir la possibilité pour chacun d'effectuer des choix, de se respecter soi-même, de se réaliser. En ce sens, ils ne se distinguent pas du libéralisme. Ce qui les motive à critiquer le libéralisme, c'est plutôt la prise de conscience que

ce rapport à soi ne dépend pas uniquement de qualités intérieures, mais se construit dans le rapport au monde. Si l'autonomie, tant pour les tenants d'une approche procédurale que d'une approche relationnelle, est une capacité de réfléchir sur soi-même, elle ne peut se faire indépendamment du regard de l'autre. Christman reconnaît lui-même que l'autonomie en tant qu'autoréflexion consiste en « l'habileté d'évaluer les différents aspects de son être et la libération des facteurs et conditions indépendantes dont nous savons qu'ils empêchent effectivement la compréhension minimale de soi¹³⁴ ». Il reconnaît donc la double composition de l'autonomie, à la fois déterminée par des critères internes et des critères externes. L'originalité de l'autonomie relationnelle est de lier ces critères en rendant les critères internes (ou du moins, certains d'entre eux) dépendants des critères externes.

Ce faisant, l'ontologie relationnelle permet de fonder dans le rapport à soi la motivation à la coopération sociale. En effet, la prise de conscience de l'interdépendance forte qui nous lie donne une raison beaucoup plus tangible aux individus de collaborer. Étant conscients que leur propre autonomie, leur propre capacité d'effectuer des choix, de faire des plans de vie, de se réaliser, dépend de leurs relations intimes, de leurs relations sociales et de la reconnaissance qu'il reçoive de l'État par le biais d'une reconnaissance juridique de droits, il semble plus probable que les individus en viennent à adopter des comportements coopératifs. Il ne s'agit alors ni d'altruisme ni d'égoïsme, puisque la conscience qu'à grande échelle les intérêts de tous sont liés brouille cette distinction. Je ne pourrai pas prouver ici en détails en quoi une telle notion d'autonomie relationnelle nous permettrait de mieux saisir la dynamique des rapports sociaux, cela dépasserait mon projet actuel. J'espère toutefois avoir montré de façon convaincante qu'il y a une faille dans notre façon actuelle de penser l'agentivité individuelle et qu'il serait avantageux sur le plan théorique d'y remédier afin de viser une philosophie politique plus proche des préoccupations sociales réelles.

¹³⁴ Ibid., p. 154. « This [l'autoréflexion nécessaire à l'autonomie] includes ability to assess the various aspects of one's being, and the freedom from those factors and conditions that we know independently effectively prevent minimal self-understanding. »

Conclusion

L'introduction d'une notion relationnelle d'autonomie dans les prémisses d'une théorie de la justice est un projet à long terme puisqu'il nécessiterait d'abord une conceptualisation adéquate du terme. Nous avons vu que beaucoup d'obstacles se posent face à une telle entreprise. Cependant, au terme de mon analyse sur la nécessité et la possibilité d'employer un concept d'autonomie relationnelle, j'ai montré que la plupart des embûches probables sont surmontables et que l'effort en vaut la peine. En effet, modifier le concept d'autonomie répond à un besoin d'accoler les modèles théoriques à la réalité afin de mieux comprendre les expériences individuelles et ainsi avoir une meilleure idée des motivations des personnes en société. C'est pourquoi j'ai défendu, à la suite d'Axel Honneth, une méthodologie d'inspiration hégélienne qui se fonde sur un diagnostic des souffrances vécues afin de comprendre les enjeux des problèmes réels et d'y répondre de façon adéquate. Dans ce type d'approche, l'usage d'une notion relationnelle d'autonomie joue le rôle d'identification de l'expérience réelle que les personnes font de la capacité à l'autonomie. Il m'apparaît nécessaire pour les visées de la philosophie politique contemporaine de modifier ses concepts de base afin qu'ils correspondent à la complexité des agents.

Notre compréhension de la subjectivité des individus a beaucoup évolué depuis quelques décennies. Cependant, dans la tradition analytique dans laquelle se retrouvent bon nombre des penseurs politiques de notre temps, il est plutôt rare de voir la philosophie politique s'inspirer des développements dans les autres branches de la philosophie voire dans les différentes sciences sociales. Or, ces différents domaines de recherche sur l'être humain tendent vers une compréhension de plus en plus relationnelle des rapports entre individus et société. Mon plaidoyer en faveur d'une conception relationnelle de l'autonomie est donc aussi, de façon plus large, un appel à une plus grande ouverture de la philosophie politique contemporaine face aux champs des sciences humaines qui peuvent l'informer de manière à lui donner les meilleurs outils possibles pour mener une réflexion qui soit pertinente. Dans la défense de cette perspective sur l'autodétermination individuelle, il y a aussi un rappel des limitations du pouvoir motivationnel de la rationalité. Si je ne nie pas que la raison puisse être à l'origine de certains actes, il faut toutefois voir que, d'une part, elle n'agit souvent pas seule en tant que motivation et, d'autre part, qu'elle-même n'est jamais totalement pure et indépendante de l'expérience émotionnelle que suscitent les relations interpersonnelles et

sociales. J'ai montré à l'aide d'études empiriques en psychologie que le processus décisionnel individuel dépend grandement des perceptions et des émotions attachées à l'expérience. C'est dire que dans le processus de décision, les données prises en compte par l'individu sont toujours influencées par le contexte émotionnel dans lequel ces données ont été reçues. Étant donné que la philosophie politique contemporaine cherche à définir les paramètres du vivre-ensemble et de la collaboration entre les individus, il est important qu'elle se dote d'une compréhension adéquate de la psychologie morale des agents et, par conséquent, qu'elle tienne compte des dimensions non rationnelles de l'individu. Il s'agit bien sûr d'une ambition complexe, puisque la philosophie elle-même fonctionne à partir du raisonnement rationnel. Mais il faut éviter de mélanger la façon dont se mène la réflexion philosophique et la façon dont est décrit son objet. En tant qu'objet de réflexion, l'être humain ne peut pas être dépouillé de certaines autres caractéristiques fondamentales sous prétexte que ces traits ne correspondent pas au discours rationnel auquel la philosophie aspire. Il y a certainement lieu de discuter rationnellement et objectivement de la dimension affective des rapports humains.

Utiliser un concept relationnel pour décrire l'autonomie est une façon de tenter de rendre compte de la complexité des rapports humains dans le cadre de nos réflexions politiques. Dans le cadre du paradigme démocratique, étant donné l'importance de la notion d'autonomie pour l'ensemble de la pensée politique contemporaine et pour la justification de nos institutions, il est essentiel de reconnaître l'étendue et la portée de l'interdépendance entre les individus et entre les individus et les institutions. Il ne peut y avoir de démocratie sans la reconnaissance de la capacité des individus à l'autonomie, certes. Mais il ne peut y avoir de véritable démocratie sans la conviction partagée d'une dépendance mutuelle insurmontable. D'abord parce que la seule participation aux institutions démocratiques nécessite l'adhésion de chacun sinon à des normes communes, du moins à des procédures jugées équitables. Selon la description de l'agentivité que j'ai ébauchée plus haut, la compréhension de cette équité ne peut pas se faire uniquement par une compréhension rationnelle des intérêts individuels, mais doit plutôt passer par un besoin de reconnaissance sociale, par une prise de conscience d'une forme d'interdépendance fondamentale et par un désir d'exercer son autonomie à travers la participation à une entreprise collective. Et il faut voir que pour les tenants d'une conception relationnelle de l'autonomie, la possibilité de

participer aux délibérations collectives n'est pas qu'une forme de l'expression de l'autonomie, c'est une de ses conditions fondamentales.

C'est ultimement l'argument en faveur d'une conception relationnelle de l'autonomie qui est le plus fort : reconnaître que l'autonomie est plus qu'une capacité rationnelle mais représente aussi une situation sociale et affective spécifique permet de comprendre les rapports complexes qu'entretiennent individu et société. Elle permet aussi de pointer avec plus de précision les manques, les vulnérabilités dont certains individus sont victimes et d'expliquer leur souffrance à partir de leur capacité à être autonome. L'utilisation d'une notion relationnelle d'autonomie nous amène alors à considérer l'exclusion sociale sous une toute nouvelle perspective. Il ne s'agit plus uniquement de dire que l'injustice provient du fait que l'individu est dépourvu de certains droits spécifiques ou, dans le cas de la pauvreté par exemple, qu'il souffre d'un problème de redistribution des richesses, mais d'élargir la définition de la justice à la souffrance sociale et, ultimement, à la souffrance psychique¹³⁵. Car en considérant l'impact de la reconnaissance sur le rapport à soi-même, on en vient à comprendre jusqu'à quel point les rapports sociaux sont déterminants dans l'expérience de l'injustice. Les obligations qui naissent d'une telle description de l'autonomie individuelle sont donc beaucoup plus fortes que celles qui proviennent d'une description rationnelle de l'équité. Il ne s'agit pas seulement de donner les moyens matériels aux individus pour qu'ils puissent se développer comme ils l'entendent, mais bien plutôt de les reconnaître comme membres à part entière d'une communauté pour leur permettre d'être pleinement autonomes. Par ailleurs, je considère qu'ultimement, le problème de la redistribution des richesses dépend de situations de reconnaissance. Les laissés-pour-compte du système économique le sont parce qu'ils ne sont généralement pas considérés et valorisés par la société. Et le fait que l'on tolère encore aujourd'hui des souffrances inacceptables de populations entières sous le prétexte du bien-être d'une économie mondiale relève nécessairement d'un déni de reconnaissance face à des gens qu'on ne considère pas comme nos semblables.

Il est donc nécessaire de repenser l'autonomie individuelle comme produit des relations interpersonnelles et sociales, dans le but de comprendre le monde dans lequel nous évoluons et de pouvoir réellement cibler les sources de souffrances sociales afin d'y

¹³⁵ Cf. E. Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Armillaire, Paris, Découverte, 2004.

remédier. Parce que nous avons besoin du regard des autres pour être nous-mêmes, parce que l'autonomie ne s'exerce pas en dehors des dépendances qui nous constituent mais grâce à notre rapport à ces dépendances et parce que s'émanciper nécessite toujours certaines conditions sociales propices, la philosophie politique doit pouvoir rendre compte du fait qu'une certaine forme positive de rapport aux autres est essentielle à l'autodétermination des individus et, ultimement, à leur dignité.

Bibliographie

- Ralph Adolphs, «Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour», *Nature Review Neuroscience* 4 (2003), 165-178.
- Joel Anderson et Axel Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», in *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, sous la dir. de J. Christman et J. Anderson, 127-149, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005.
- Edward L. Bernays, *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005.
- Jay M. Bernstein, «The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory - A Review», Notre Dame Philosophical Reviews, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=19887>.
- David Boucher et P. J. Kelly, *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994.
- Inge Bretherton, «Attachment Theory: Retrospect and Prospect», *Monographs of the Society for Research in Child Development* 50, no. 1 (1985), 3-35.
- Jerome S. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- John Christman, «Autonomie individuelle et moi social», in *Comment penser l'autonomie: entre compétences et dépendances*, sous la dir. de M. Jouan et S. Laugier, 169-201, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- John Christman, «Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves», *Philosophical Studies* 117 (2004), 143-164.
- John Christman et Joel Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005.
- Antonio Rosa Damasio, *L'erreur de Descartes*, Paris, Editions O. Jacob, 1994.
- R. J. Dolan, «Emotion, Cognition and Behaviour», *Science* 298, no. 5596 (2002), 1191-1194.
- Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* 68, no. 1 (1971), 5-20.
- Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003.
- Samuel Freeman, «Congruence and the Good of Justice», in *The Cambridge Companion to Rawls*, sous la dir. de S. Freeman, 277-315, New York, Cambridge University Press, 2003.

- William A. Galston, «Pluralism and Social Unity», *Ethics* 99, no. 4 (1989), 711-726.
- Marie Garrau et Alice Le Goff, «Vulnérabilité, non-domination et autonomie: vers une critique du néorépublicanisme», *Astérion, L'ami et l'ennemi*, no. 6 (2009).
- Bénédicte Giffard et Bernard Lechevalier, «Neurosciences et affects», *Champ Psychosomatique* 41, no. 1 (2006), 11-27.
- Alison Gopnik, *The Philosophical Baby : What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life*, 1st, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- Virginia Held, *The Ethics of Care : Personal, Political, and Global*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Axel Honneth, «L'autonomie décentrée», in *Psychologie morale: Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, sous la dir. de M. Jouan, 347-367, Paris, Vrin, 2008a.
- Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008b.
- Axel Honneth, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. par J. Anderson, Cambridge, Mass., Polity Press, 1995.
- Marlène Jouan, dir. *Psychologie morale: Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008.
- Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs I : Fondation, Introduction*, trad. par A. Renaut, 2 tomes, t. 1, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford ; New York, Clarendon Press, 1995.
- Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981.
- Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar, *Relational autonomy : feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Hazel Rose Markus et Shinobu Kitayama, «Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation», *Psychological Review* 98, no. 2 (1991), 224-253.
- Peter Marris, *The Politics of Uncertainty : Attachment in Private and Public Life*, New York, Routledge, 1996.
- Jennifer Nedelsky, «Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities», *Yale Journal of Law and Feminism* 1, no. 7 (1989), 7-36.

- Martha Craven Nussbaum, *Women and Human Development : The Capabilities Approach*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2000.
- Onora O'Neill, «Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics», *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* 22 (1987), 55-69.
- Onora O'Neill, «Justice, Gender and International Boundaries», *British Journal of Political Science* 20, no. 4 (1990), 439-459.
- Onora O'Neill, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism», *The Philosophical Review* 106, no. 3 (1997), 411-428.
- Marina Oshana, «Personal Autonomy and Society», *Journal of Social Philosophy* 29, no. 1 (1998), 81-102.
- Marina Oshana, *Personal Autonomy in Society*, Aldershot, Eng., Ashgate, 2006.
- Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1988.
- John Rawls, *Justice as Fairness : a Briefer Restatement*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1990.
- John Rawls, *The Law of Peoples* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- John Rawls, *Political Liberalism*, nouvelle édition, New York, Columbia University Press, 1996.
- John Rawls, *Théorie de la justice*, nouv. éd., Paris, Seuil, 1997.
- Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Armillaire, Paris, Découverte, 2004.
- Emmanuel Renault, «Modèles du social et modèles de l'autonomie», in *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*, sous la dir. de M. Jouan et S. Laugier, 253-268, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- Richard M. Ryan, Valery Chirkov, Youngmee Kim et Ulas Kaplan, «Differentiating Autonomy From Individualism and Independence: A Self-Determination Theory Perspective on Internalization of Cultural Orientations and Well-Being», *Journal of Personality and Social Psychology* 84, no. 1 (2003), 97-110.
- Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. , Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

- Françoise Schenk, «Les émotions de la raison», *Revue européenne des sciences sociales* Tome XLVII, no. 144 (2009), 151-162.
- J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy : A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, U.K. , Cambridge University Press, 1998.
- Allan N. Schore, «Effects of a Secure Attachment Relationship on Right Brain Development, Affect, Regulation, and Infant Mental Health», *Infant Mental Health Journal* 22, no. 1-2 (2001), 7-66.
- Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.
- A. John Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010), 5-36.
- Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985.
- Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. par C. Melançon, 2e éd., Montréal, Boréal, 2003.
- Charles Taylor et Amy Gutmann, *Multiculturalism and the Politics of Recognition : An Essay*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992.
- Simon Thompson, *The Political Theory of Recognition : A Critical Introduction*, Cambridge, UK ; Malden, MA, Polity, 2006.
- Bert van den Brink, «Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship», in *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, sous la dir. de J. Christman et J. Anderson, 245-271, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005.
- Marinus H. van IJzendoorn, Jarissa Dijkstra et Adriana G. Bus, «Attachment, Intelligence, and Language: A Meta-analysis», *Social Development* 4, no. 2 (1995), 115-128.
- Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory, Oxford Oxford University Press, 2000.
- Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.